Das Problem des Todes

in der

deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts

(Teildruck.)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN

von

Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert

aus Freist bei Stolp in Pommern.

Tag der mündlichen Prüfung: 21. Mai 1931.

Tag der Promotion: 6. Oktober 1931.

526

Referenten:

Professor Dr. Julius Petersen.
Professor Dr. Arthur Hübner.

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur der erste Teil der ganzen Arbeit zum Abdruck, die in Buchform als Band 180 der „Palaestra“ bei Mayer & Müller, G. m. b. H., Leipzig, erscheinen wird.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Weimar.
Druck von G. Uschmann.

Leipzig.
Mayer & Müller, G. m. b. H.
1931.

Dem Andenken meines Vaters.

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533911_0057

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Einleitung.

Stellungnahme zu Walther Rehms Gesamtdarstellung des Todesgedankens in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik 1

Erster Hauptteil.

Stofflich-methodische, außer- und innerdeutsche Vorbereitung des Themas 5

Kapitel I. Begrenzung des Stoffgebietes und Begründung der Methode 5

1. Definition des Todesproblems 5
2. Gattungsmäßige und zeitliche Abgrenzung des Stoffes 8
3. Begründung der typologisch-analytischen Methode . . 9
4. Zielsetzung und beabsichtigtes Ergebnis der Arbeit . . 11

Kapitel II. Übersicht über die Substanzen des Todesproblems in den ausländischen Literaturen, soweit sie später in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts übernommen oder erweitert werden 13

1. Holland und Frankreich 13
2. Spanien und Italien 21

Kapitel III. Ausbildung des Todesproblems im Reformationszeitalter 29

1. Luthers Stellung zum Todesproblem 29
2. Die Bedeutung der „Rechtfertigungslehre durch den Glauben“ für die Todesauffassung 33

Zweiter Hauptteil.

Darstellung des Todesproblems in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts durch gesonderte Analyse einzelner Typen und Dichterkreise 36

Kapitel I. Vereinfachung der Todesproblematik durch überzeugte Gläubigkeit 36

A. Die jenseitszugewandten Gläubigen . . 36

1. Paul Gerhardt 36

Echte Herzensfrömmigkeit als Grundlage seiner Persönlichkeitsentwicklung 37

Die Glaubensrechtfertigung Luthers als einzige Lösungsmöglichkeit seiner Todesauffassung . . . 40

Seite

2. Die protestantischen, pietistischen und katholischen Kirchenliederdichter 43
Die protestantische Jenseitsgläubigkeit 44
Die pietistische Jesusgeborgenheit 45
Die katholische Todesentferntheit 49

B. Die diesseitszugewandten Gläubigen . 51

1. Opitz und die Gleichaltrigen des beginnenden Jahrhunderts 51
Unbeteiligtsein an den Problemsubstanzen 51
Spannung zwischen Dichtenmüssen und Dichtenwollen 54
Flucht vor der Problematik 55

2. Die Nürnberger Dichterschule 62
Krasser Diesseits-Jenseits-Konflikt 62
Der Tod als Glaubensantrieb und Dichtungsanlaß . 66

3. Friedrich von Logau 70
Unproblematische Veranlagung 70
Beruhigend wirkende Todesanschauung 72

Inhalt und Ergebnis der für den Teildruck nicht bestimmten Kapitel 74

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit stellt das Problem des Todes in den Mittelpunkt eines bestimmten Jahrhunderts und eines festgelegten Gattungsbereiches der Dichtung. Sie setzt damit der Untersuchung bewußt Grenzen und versucht in diesem engen Rahmen Erkenntnisse der dichtungsgeschichtlichen Problemanalyse als Teilergebnisse einer über die literaturwissenschaftliche Disziplin hinausgehenden Fragestellung zu verwerten.

Die schicksalhafte Lagerung des 17. Jahrhunderts zwischen Reformation und deutscher Aufklärung bedingt die Verbundenheit des Todesproblems mit der Lebenssituation des Menschen in diesem Zeitalter größter geistiger Spannungen. Die Frage nach der Todesüberwindung wuchs damals aus der inneren Unsicherheit des sich selbst erst entdeckenden Menschen und vertiefte sich in ihm zu einer Problematik, die die Antithese von Tod und Leben immer mehr verschärfte. So ist in der vorliegenden Untersuchung an keiner Stelle das Bild des Menschen n a c h dem Zeitalter der Aufklärung mit dem Menschentypus des 17. Jahrhunderts gleichzusetzen, selbst wenn die Ähnlichkeit der Bezeichnungen diesen Eindruck hervorrufen sollte.

Die lyrische Dichtung des 17. Jahrhunderts bildet den Ausgangspunkt, von dem die Analyse zur Aufzeigung der Probleminhalte mit ihren sich ansatzhaft formenden Lösungsmöglichkeiten kommt. Aus der Fülle der Gedanken, Bilder, Gefühlsausbrüche und Ekstasen, die der Tod gerade in dieser Dichtungsgattung auslöste, ist hier die Frage nach der inneren Beteiligung des Menschen eines Jahrhunderts an dem an sich zeitlosen Problem zu beantworten versucht worden.

Die Darstellung des Todesproblems in seiner untrennbaren Verbundenheit mit der damaligen Lebenssituation

soll dazu dienen, den eigenwesenlichen, unausgeglichenen Charakter der Dichtung dieses Jahrhunderts immer mehr zu verdeutlichen. Sie soll das Bild derer, die sich in diesem Abschnitt der Entwicklung des neuen Menschen vor ihr Jahrhundert stellten, in unsere Nähe rücken, die wir einmal demselben Tode begegnen.

Die Veröffentlichung vorliegender Arbeit in der „Palaestra“ wurde durch Unterstützungen seitens des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin und der Studienstiftung des deutschen Volkes ermöglicht.

Aus dem Bewußtsein einer starken Verpflichtung gilt den oben genannten Institutionen, besonders aber meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Julius Petersen, an dieser Stelle mein aufrichtiger Dank.

Herr Privatdozent Dr. Walther Rehm und Herr Dr. Werner Milch übersandten mir freundlicherweise während der Materialbearbeitung die Aushängebogen ihrer gerade im Druck befindlichen Untersuchungen, wodurch die Gesamtarbeit keine wesentliche Unterbrechung zu erfahren brauchte. Herr Dr. Hans Pyritz hat am Korrekturabschluß weitgehendsten Anteil. Ihnen allen danke ich hier nochmals für ihre Hilfsbereitschaft.

Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert.

Berlin, im September 1931.

Einleitung.

Stellungnahme zu Walther Rehms Gesamtdarstellung des Todesgedankens in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik.

Mit den problemgeschichtlichen Studien Rudolf Ungers hat die Literaturwissenschaft das Todesproblem schon in starker Spezialisierung in ihr Forschungsgebiet einbezogen[1]). Walther Rehms umfangreiche Darstellung des „Todesgedankens in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik“[2]) ist als erstes Forschungsergebnis auf dem Gebiet der problemgeschichtlichen Gesamtdarstellung zu betrachten. Sie ist in diesem Zusammenhang in ihrer Bedeutung für die literaturwissenschaftliche Problemgeschichte nicht zu übergehen.

Walther Rehm gibt im zweiten Satz seines Vorwortes die Begründung für das Entstehen des Buches: „Die Schrift ist herausgewachsen aus einer Arbeit über das religiöse Problem im 17. Jahrhundert... Bei der systematischen Beschäftigung mit jenen Dingen trat die Bedeutung des Todes innerhalb dieser Fragen hervor, und es stand fest, das religiöse Problem an Hand der Todesbetrachtung des 17. Jahrhunderts zu entwickeln. Doch bald machte sich ein Zurückgehen notwendig ... und so wuchs die Arbeit über ihre anfänglichen Grenzen hinaus, und der Schwerpunkt verschob sich völlig. ... Daher

---

[1]) Rudolf Unger: Herder, Novalis und Kleist. Frankfurt 1922.

[2]) Walther Rehm: Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik. Halle 1928. — Vgl. auch die Besprechungen des Werkes durch Hugo Friedrich in der Dtsch. Literaturztg. 6, Sp. 2441-2447; Max Kommerell in der Zs. f. dtsch. Altertum 67, S. 31-37 des Anzeigers; Gerhard Fricke im Euphorion 1931, S. 212-215.

kommt es dieser Arbeit auf die durchgehende Linie an. ... Das Individuelle tritt notwendig zurück, und die Darlegung der einzelnen Brechungen, Wandlungen und Beeinflussungen bleibt besonderen Untersuchungen vorbehalten."

Mit diesen Worten überläßt Rehm vielleicht gerade das 17. Jahrhundert, dem seine Untersuchung eigentlich allein gelten sollte, der späteren Forschung, nachdem er es gleichsam nur durchwandernd, als Forschungsgebiet erschlossen hat.

Man merkt es der Rehmschen Darstellung des Todesgedankens in dem Kapitel über das „Jahrhundert des Barock" am deutlichsten an, wie stark sich für den Verfasser die ursprüngliche Fragestellung verändert hatte. Ganz schwach nur schimmert etwas von dem Suchen und Erklären einer religiösen „Problematik" durch, das zuerst als Ziel und Aufgabe feststand. Rehm hätte in diesem Jahrhundert notwendig bei der ursprünglichen Fragestellung zur Behandlung des „Todesproblems" kommen müssen, die er schließlich unter der sich selbst potenzierenden Last des Materials fallen lassen mußte. Jetzt, in der vorliegenden Einordnung des Kapitels in den Zusammenhang einer literaturgeschichtlichen Darstellung des Todesgedankens über fast 10 Jahrhunderte, erinnert der im Barockkapitel besonders häufig auftauchende Begriff „Todesproblem" nur noch an eine Fragestellung, der man das widerstrebende Loslassen einer anfangs freudig begonnenen Untersuchung nur allzu deutlich anmerkt.

Mit der von Rehm vorgenommenen Ablenkung der Fragestellung vom Problematischen ins Historische wurde ihm die Möglichkeit gegeben, der stofflichen Überlastung in bewundernswerter Weise Herr zu werden, nicht aber der Aufgabe selbst.

Es gab zwei Lösungsmöglichkeiten für die von Rehm gestellte Aufgabe, den Todesgedanken in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik darzustellen. Entweder mußte er in seiner Untersuchung rein historisch-wissenschaftlich die Abwandlung und Neuformung des Todesgedankens in seiner Abhängigkeit von den jeweilig in den Jahrhunderten überbetonten wissenschaftlichen, politischen,

sozialen, ethischen und religiösen Einflüssen aufzeigen, wobei jede Analyse der Problematik auszuschalten gewesen wäre. Methodisch wäre es der Weg gewesen, den Ernst Benz in seiner Untersuchung des „Todesproblems in der stoischen Philosophie“ [3]) gegangen ist, wobei er eine notwendig sich ergebende Nüchternheit der Darstellung auf sich nehmen mußte, um sein Ziel zu erreichen.

Oder aber, die Themastellung Rehms unterdrückte die entwicklungsgeschichtliche, zusammenhängende Darstellung des Todesgedankens — in der immer die jeweilige Vertiefung zur Problematik nur als Exkurs in den historischen Gesichtspunkt einbezogen wurde — und wandelte das Problem nur in den Zeitabschnitten ab, in denen seine a priori vorhandene Problematik so vertieft wurde, daß sie in der Dichtung ihre Ausprägung erfuhr.

Was Rehm versucht hat, ist eine Synthese beider Zielsetzungen gewesen, die notwendig in sich selbst unvollständig werden mußte, da nicht nur durch die Mehrbelastung durch ein so gut wie unvorbearbeitetes Material, sondern weit mehr noch durch die nicht restlos aufgegebene Problemanalyse die angestrebte durchgehende Linie unmöglich eingehalten werden konnte. Philosophische Begriffe lassen sich dichtungsgeschichtlich entweder historisch-nacheinander oder analytisch-nebeneinander darstellen, wenn eine durchgehende Linie eingehalten werden soll. Beides gleichzeitig zu tun, muß zu einem Bruch dieser Linie, zu einem Verwischen der Ergebnisse führen. Es ist schade, daß die Übersicht über ein so umfassendes Material, wie es Rehm schließlich vorlag, nicht für eine der beiden oben gezeigten Möglichkeiten restlos ausgewertet worden ist.

Vielleicht ist es augenblicklich noch das Schicksal der problemgeschichtlichen literaturwissenschaftlichen Forschung, daß sie, bei der Einschränkung des Stoffes auf ein Minimum, der Zeitlosigkeit und dem Inhalt eines Problems Gewalt an-

---

[3]) Ernst Benz: Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart 1929.

tut, indem sie es von dem Vorher und Nachher seines Seins und Wesens isoliert, oder aber bei dem Versuch, die Zeitlosigkeit und die Substanz mit in die Darstellung einzufangen, von der grenzenlosen Stoffülle überwältigt wird. Vorläufig liegen die Gefahren der problemgeschichtlichen Literaturwissenschaft in der mangelnden Vorarbeit, die für das Aufzeigen und Ordnen der Probleme historisch und analytisch notwendig wäre. Rehms Arbeit hat hierin einen nicht zu unterschätzenden Schritt vorwärts getan, und das Bild des Forschers — das in diesem Falle dem des wissenschaftlichen Entdeckers ähnelt — taucht an dieser Stelle nochmals auf.

Aus einer Zwischenstellung zwischen Rehm und Unger — also auf der Mitte von problemgeschichtlicher Gesamtdarstellung und Einzelanalyse — wird in vorliegender Arbeit versucht, die Todesproblematik in einem Jahrhundert lyrischer Dichtung darzustellen. Der dauernde Zusammenhang mit Walther Rehms Ausführungen über das Barockzeitalter erübrigt eine genauere Besprechung des Rehmschen Buches, da sich aus der fortlaufenden Darstellung notwendige Auseinandersetzungen mit Rehms Auffassung ergeben, wobei dann die verschiedenartige Verlagerung der Akzente in Erscheinung treten wird.

Erster Hauptteil.

Stofflich-methodische, außer- und inner-deutsche Vorbereitung des Themas.

Kapitel I.

Begrenzung des Stoffgebiets und Begründung der Methode.

1. Definition des Todesproblems.

Die Frage nach dem Ursprung des Todesproblems fällt mit der nach dem Beginn jeder bewußt gewordenen Denktätigkeit zusammen. Der Mensch, vom animal durch das Bewußtsein seines Lebens unterschieden, wundert sich über seine eigenen Werke und was er selbst sei. Seine Verwunderung „ist aber um so ernstlicher, als er hier zum ersten Male mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt." [3a]).

Beim Beginn der bewußt gewordenen Denktätigkeit, die in der Verwunderung den ersten Zustand der Reflexion erreicht, beginnen also im Menschen die beiden geistigen Grundvorstellungen wirksam zu werden, die ihn vom vernunftlosen Tier unterscheiden: das Bewußtsein des Lebens und das des Todes.

Dies Todesbewußtsein tritt dem Menschen in doppelter Gestalt entgegen:

In dem Vergehen und in der Auflösung der ihn umgebenden Materie erlebt er dies Todesbewußtsein im allgemeinen Sinn. Er begreift darin die Gesetzmäßigkeit der Natur mit der ihr eigenen todgeweihten Bestimmung der Endlichkeit. Er reflektiert diese Veränderung der Materie

---

[3a]) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, hg. v. Deussen, München 1911, S. 176.

und wird von der Größe und Wucht ihrer Energien erschüttert. Hieraus resultiert für ihn sein allgemeines Bewußtsein der Vergänglichkeit.

Unvergleichbar aber ist diesem allgemeinen Wissen vom Tode der den Menschen umgebenden Materie das Bewußtsein vom eigenen, ichbezogenen Tode. Sucht er den Sinn seines Lebens von diesem unauslöschlichen Bewußtsein des eigenen Todes aus zu erkennen, so formt er selbst sein Todesbewußtsein zum hier beginnenden Problem des Todes.

Wäre dies der genetische Denkvorgang zur Bildung des Todesproblems innerhalb des menschlichen Bewußtseins, so erfordert das tatsächliche Vorhandensein des jetzt bewußt gewordenen Todesproblems einen zweiten Denkprozeß, dessen Ziel die Überwindung des Todes, die Lösung des Todesproblems ist.

Unter starker Zuspitzung der Grundbewußtseinsentscheidungen erscheint die Überwindung des Todes für den Menschen auf zweierlei Weise möglich: durch die Todesverneinung und die Todesbejahung. Die jedesmal vom Einzelmenschen getroffene Entscheidung nach der einen oder der anderen Richtung gründet sich auf die verneinende oder bejahende Einstellung zum Leben.

Der Todesbejahung entspricht eine Lebensverneinung, die in der Willensentscheidung zum stoisch-asketischen Lebensprinzip neigt. Der Todesverneinung entspricht eine Lebensbejahung, die zum epikureisch-renaissancehaften Lebensgenuß führt. Oder aber der Mensch ringt sich zu einer Bejahung des Todes und des Lebens durch, wobei allerdings die problemvertiefende Antithese von Tod und Leben stark abgeschwächt ist.

Kann die Entscheidung für keine dieser Lösungsmöglichkeiten getroffen werden, so verfällt die Todesvorstellung dem dauernden Konflikt zwischen diesen beiden Grundbewußtseinsentscheidungen, der sich in einer merklichen Unsicherheit dem Tode gegenüber auswirkt. Der immer wiederholte

Versuch, diese Todesunsicherheit zu überwinden, macht den dritten Denkprozeß der menschlichen Todesreflexion aus.

Drei Denkvorgänge im Bewußtsein des Menschen formen also das Todesproblem und geben ihm seine begriffliche Grundlage.

Erstens: Das allgemeine und individuelle Bewußtsein vom Tode.

Zweitens: Die bewußte Entscheidung für die Möglichkeit der Überwindung des Todes, durch seine Bejahung oder Verneinung.

Drittens: Das Verharren in der Unentschiedenheit der Lösungsmöglichkeiten dem Tode gegenüber.

Eine rein durch spekulatives Denken gewonnene Definition des Todesproblems würde also lauten können:

Aus dem Bewußtsein der unabänderlichen Notwendigkeit des eigenen Todes wird für den Einzelmenschen eine entschiedene Einstellung während der Lebenszeit zu seinem Tode notwendig. Diese Entscheidung enthält die Überwindung des Todes, entweder in der Form der Todesbejahung oder seiner Verneinung. Wird sie nach einer dieser beiden Richtungen hin gefällt, so bestimmt sie der Wille des einzelnen Menschen, der damit gleichzeitig eine Lebenskonsequenz aufstellt. Bleibt die Entscheidung offen, so führt dieser Zustand der Unentschiedenheit in der Todeseinstellung zu verschiedenen Versuchen der Überwindung des Todes, die aus der Entwicklung der Lebenseinstellung in bejahendem oder verneinendem Sinne mit dem Ziel einer größtmöglichen Todessicherheit erwachsen.

Rückt man diese rein spekulativ — unabhängig von jeder Epoche — gewonnene Definition des Todesproblems in einen bestimmten Zeitabschnitt, so erfährt sie inhaltlich eine starke Erweiterung: je bewußter und je ernster ein Mensch die Werte des Lebens dem Tode gegenüber abwägt, umso tiefer und breiter formt sich in ihm der Inhalt des Todesproblems. Die letzte Antwort auf die verneinende, bejahende oder unentschiedene Fragestellung an den Tod bleibt wesentlich abhängig von der Willensentscheidung des Einzelnen. Sie wird von der ethischen, religiösen und rationalen Durchbildung der Persönlichkeit bestimmt. Dabei bleibt die mög-

liche Unentschiedenheit des Einzelnen wichtigster Bestandteil des Probleminhaltes.

2. Gattungsmäßige und zeitliche Abgrenzung des Stoffes.

Bei der Untersuchung des Todesproblems innerhalb eines bestimmten Jahrhunderts muß die Dichtung — neben Zeugnissen aus bildender Kunst und Philosophie — die reichste Quelle für die Aufdeckung der Todesproblematik bleiben, soweit sie nicht in ihrer quellenmäßigen Bedeutung seit dem 18. Jahrhundert von fest überlieferten literarischen Selbstzeugnissen übertroffen wird.

Gerade in der Zeit vor der Aufklärung sind bildende Kunst und Philosophie als Parallelquellen zur Dichtung nicht zu vernachlässigen, da aus ihnen am klarsten die Ausbreitung eines Zeitproblems erhellt. Beide Gebiete können aber nur als Bestätigungen für die aus dem Dichtungsgehalt gewonnenen Ergebnisse in Anspruch genommen werden, zumal bei der weitgespannten Aufgabe in ihnen niemals die ganze Fülle der verschiedenartigen, charakterlich und substantiell verfeinerten Abwandlungen erscheint.

Quellenmäßig ruht die vorliegende Analyse in der Hauptsache auf der lyrischen Dichtung des 17. Jahrhunderts. Dabei wird sich die Untersuchung nicht allein auf die reine Lyrik beschränken können. Denn neben ihr sind andere Dichtungsgattungen, Lebensaufzeichnungen und ganz allgemein die Zeugnisse der bildenden Kunst und Philosophie dieses Jahrhunderts heranzuziehen. Zur Absetzung der Ergebnisse wird nicht nur das 17. Jahrhundert, sondern auch das vorhergehende Zeitalter der Reformation mit seiner Anschauung vom Tode im Kreis der Betrachtung beschlossen sein, wobei später Ausblicke auf das Zeitalter des Rationalismus und Klassizismus notwendig werden müssen.

Im Vordergrund soll aber das Problem des Todes im 17. Jahrhundert bleiben. Und es soll in dieser Zeitspanne der Versuch gemacht werden, dem Problem des Todes nicht durch eine Zusammenstellung der erhalten gebliebenen dich-

terischen, besonders in der Lyrik vielfach variierten Formulierungen nahezukommen, sondern es soll die Lebenseinstellung des Einzelnen und sein Todesbewußtsein der gemeinsamen Grundproblematik des Jahrhunderts gegenübergestellt werden, um sie dann nach gesonderten Typen und Typenkreisen zu analysieren. Von der allgemeinen Grundstruktur aus ist die dichterische Einmaligkeit und Eigentümlichkeit des Todeserlebnisses aufzudecken, um dadurch sowohl die Verbundenheit des Problems mit seinem Jahrhundert als auch das beginnende persönliche Reflektieren und gefühlsmäßige Abtasten des Problems durch den einzelnen Menschen mit größtmöglicher Sicherheit aufzuzeigen.

3. Begründung der typologisch-analytischen Methode.

Diese Methode begründet sich durch einige Eigentümlichkeiten und Einmaligkeiten in der geistigen Struktur des 17. Jahrhunderts. Das Todesproblem ist aus seiner mittelalterlichen Starre durch Luther gelöst und gleichzeitig vertieft worden. Er fordert die persönliche Einstellung zum Tode. Alle Menschen sind zum Tode gefordert, keiner kann für den andern sterben, sondern jeder muß in eigener Person gerüstet sein, mit dem Teufel und dem Tode zu kämpfen [4]).

Mit dieser Aufforderung zu persönlicher Reflexion des Todesgedankens ist in das mittelalterliche Todesbewußtsein, das in die allgemeine Vergänglichkeitsstimmung auch den eigenen Tod ohne persönliches Erlebnis einbezog, ein neuer Strom geleitet worden. Sobald nun der Einzelmensch, von Luthers Rechtfertigungslehre kommend, sich dem Todesgedanken näherte, fand er dessen Überwindung allein in der Rechtfertigungslehre. Dies ist der Weg der Überwindung des Todes durch seine Bejahung, die dem Menschen leicht wurde, da er ja durch sein Glaubensbekenntnis die Auferstehung vom Tode als sicheren, inneren Besitz wußte.

---

[4]) Vgl. Walther Rehm S. 142, bes. auch Anm. 1 u. 2.

Diese Einstellung zum Todesbewutßsein des Einzelnen geht ungehemmt auch in das 17. Jahrhundert über. Man wird ihr bei den typischen Lösungsversuchen jedesmal begegnen. Aber über diese Einstellung zum Todesproblem und über diese Möglichkeit der Todesüberwindung hinaus erlebt der Einzelmensch im 17. Jahrhundert schon etwas anderes. Hier beginnt erst die Tiefe, der wesentliche rein geistige Inhalt des Problems. Dies Todeserlebnis des Einzelnen wird das Hauptziel der Analyse sein müssen und zwar aus folgenden Gründen:

1. Das Problem des Todes ist für den Menschen des 17. Jahrhunderts noch nicht immer so starker Anlaß zu persönlicher Auseinandersetzung mit ihm, daß diese jedesmal über den allgemein dogmatischen, christlichen Erlösungsgedanken hinauskommt. Der Tod wird besonders unter dem Einfluß des Krieges und seiner Leiden als ἀνάγκη gesehen, die zu einer Diesseitsverleugnung führt, welche doch allgemeiner, gemeinsamer Bestandteil der Menschen dieses Jahrhunderts wird. Aus ihr entwickelt sich aber für die Lebenseinstellung des Einzelnen, für die bewußt gewordene Persönlichkeit eine wichtige Selbstentscheidung hinsichtlich der Lebenskonsequenz (nach stoisch-ethischer Richtung), und sie ist der andere Grund für die Analyse einzelner Typen.
2. Gerade aus der unentrinnbaren Notwendigkeit des Todes folgert der einzelne Mensch ein schnelles Genießen der Freuden dieses Lebens (epikureisch-renaissancehafter Lebensgenuß). Er entschließt sich aus dem eigenen Todesbewußtsein heraus zu dessen Überwindung durch eine Todesverneinung, die er mit einer konsequenten Lebensbejahung begründet.

Durch diese beiden Lebenskonsequenzen, die Diesseitsverneinung und die Diesseitsbejahung, wird das Todesproblem im 17. Jahrhundert untrennbar verknüpft mit der Lebenseinstellung des Einzelnen. Will man ihm in der gezeigten Konstellation dieses Zeitalters gerecht werden, so begründet

sich die typologisch-analytische Arbeitsmethode in dieser geistigen Struktur der Lebenssituation.

In der Durchführung der Methode müßte die Darstellung der allgemeinen Grundproblematik eine Zusammenstellung aller im 17. Jahrhundert auftretenden religiösen und ethisch-moralischen Lebensprinzipien bringen. Da diese aber abhängig bleiben von den Einzelpersönlichkeiten und von ihnen umgebogen und nach allen Richtungen variiert werden, habe ich die Entwicklung dieser allgemeinen Grundproblematik jeder Einzelanalyse eines Dichters und seiner Dichtung vorangestellt. Zwei Vorzüge der Darstellungsmöglichkeit veranlaßten mich dazu:

> Erstens hebt sich der Lösungsversuch des einzelnen Dichtertypus von der vorangestellten allgemeinen Grundproblematik klarer ab; zweitens können in der jedesmal vorangestellten Grundproblematik die Zeitinhalte gleich ausgeschaltet werden, die der einzelne Dichter auf dem Wege zu seiner eigenen Lösungsmöglichkeit des Todesproblems gänzlich unberücksichtigt läßt.

Aus den Absichten, die diese Methode verfolgt, nämlich ein möglichst ausgebreitetes, zeitverhaftetes und doch durch Persönlichkeiten möglichst differenziertes Bild von der Bedeutung des Todesproblems für die Lyrik des 17. Jahrhunderts zu geben, lassen sich die Ziele der Arbeit festlegen.

4. Zielsetzung und beabsichtigtes Ergebnis der Arbeit.

Wenn das Problem des Todes aus der Lyrik eines Jahrhunderts entwickelt werden kann, so läßt sich außer der Darstellung der inhaltlichen Formung des Todesproblems durch die Dichter dieser Zeitspanne zeigen, aus welchem Lebensgefühl das Problem zu einer solchen Intensität wachsen konnte, daß es einer Dichtungsgattung innerhalb eines Jahrhunderts wesensbestimmten Charakter verleiht.

Nun hat das Lebensgefühl des 17. Jahrhunderts noch keine

zusammenhängende Darstellung erfahren[5]), denn auch Diltheys[6]) Aufsätze erfüllen diesen Zweck noch nicht, sondern geben erst die Anregung. Die Eigenart des Lebensgefühls dieses Jahrhunderts nach der Reformation läßt sich nicht zusammengefaßt auf eine Formel bringen. Man findet ein Nebeneinanderlaufen von schicksalbestimmten Ereignissen und geistigen Strömungen, die teils aus diesem Schicksal eines Jahrhunderts, teils aus ausländischen geistigen Einflüssen erwachsen. Erst bei Überschneidung und Kreuzung dieser Linien ballt sich die Problematik bis zur völligen Antithese. Solche Stärke und Bewegtheit des Lebensgefühls innerhalb eines Jahrhunderts formt erst das Problem des Todes zu der Dimension, die der Dichtung, besonders der Lyrik ihre Eigenart gibt.

Aus der Darstellung der allgemeinen Grundproblematik dieser Zeit, die bei Walter Rehm nur angedeutet werden konnte, ergibt sich durch die Analyse einzelner Dichtertypen und ihrer Lösungsversuche die Formung des Todesproblems als eines geistigen, religiösen Merkmals des Jahrhunderts, von dem die Lyrik ihre Prägung erhält. Unter diesen Zielsetzungen kann die vorliegende Untersuchung über das Ergebnis der eigentlichen Fragestellung hinaus einen Einblick in das Lebensgefühl des 17. Jahrhunderts gewähren.

---

[5]) Über Walter Rehm vgl. die Einleitung der vorliegenden Arbeit. Auch der Aufsatz von Willi Flemming: Die Auffassung des Menschen im 17. Jahrhundert, Dtsch. Vierteljahrsschrift f. Litw. u. Geistesgesch. 6, 1928, S. 403-446, kann nur als Beitrag zur Darstellung des Lebensgefühls im 17. Jahrhundert angesehen werden. Es erweist sich auch dort wieder die Notwendigkeit, alle gemeinsamen, zeitbestimmten wie persönlichen Faktoren anzusehen, wenn die Schlußfolgerung den größtmöglichen Anspruch für Richtigkeit ihres Ergebnisses verbürgen soll. Über weitere allgemeine Literatur vgl. Rehm Anm. S. 1-9 und die Literaturangaben in Karl Viëtors Abhandlungen: Probleme d. dtsch. Barockliteratur, Leipzig 1928. Die Arbeit v. R. Sexau, Der Tod im Drama d. 17. u. 18. Jhdt., Bern 1906, ist weniger wichtig, da sie hauptsächlich theaterwissenschaftliche und bühnentechnische Fragen behandelt.

[6]) Wilh. Dilthey, Werke Bd. 2 u. 3.

Kapitel II.

Übersicht über die Substanzen des Todesproblems in den ausländischen Literaturen, soweit sie später in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts übernommen oder erweitert werden.

1. Holland und Frankreich.

Die hier gegebene Übersicht über die Behandlung der Substanzen des Todesproblems in den ausländischen Literaturen während des 16. und 17. Jahrhunderts gründet sich auf die Ergebnisse der Einzelanalyse der Dichter und Dichtergruppen in der deutschen Lyrik des Jahrhunderts nach der Reformation. Von den dort aufgefundenen ausländischen Beziehungen — seien es direkte Entlehnungen oder Erweiterungen einzelner Gedanken — führen die Verbindungslinien zu allen westlich an Deutschland angrenzenden Ländern, wie sie, mit Holland beginnend, mit Frankreich, Spanien und Italien Deutschland umschließen.

Das Suchen nach Geistesfreiheit und die Abhängigkeit von gelehrten Vorbildern führt den deutschen Menschen im 17. Jahrhundert zum Nacherlebnis all der geistigen Strömungen, die sich zeitlich vor ihm in den einzelnen Ländern entwickelt hatten.

Für solche Übersicht richtet sich der eklektische Charakter immer wieder bewußt auf die Bedeutung der Zusammenhänge einzelner im Ausland vorbereiteter Geistesströmungen, soweit sie später besondere Ausprägung im deutschen Geistesleben des 17. Jahrhunderts nachweislich erhalten haben [7]).

Nicht die überragende Persönlichkeit eines Heinsius oder die Errichtung der Universität Leiden sind es, die so entscheidend auf die Ausbildung der geistigen, wissenschaftlichen und religiösen Beziehungen zwischen Deutschland und Holland im Anfang des 17. Jahrhunderts gewirkt haben, sondern es ist die Bedeutung Hollands als Forum der möglichst weit-

[7]) Übersetzungen und besonders quellenmäßig festgelegte Entlehnungen sind in der Übersicht nicht berücksichtigt, da sie in der Einzelanalyse besonders angeführt werden.

gespannten Freiheit des wissenschaftlichen wie religiösen Bekenntnisses. Holland mußte ja für die sich selbst entdeckenden, bildungswilligen Deutschen während des großen Krieges die neue Welt bedeuten, in der sich der eigene Gedanke und die Ichentwicklung unbeaufsichtigt von orthodoxem Ketzerverdacht entfalten konnten. Die politische Befreiung Hollands aus eigener Kraft leuchtete noch symbolhaft für die Geistesfreiheit weit nach Deutschland hinein, und der helle Schein wurde dort unablässig von all denen beobachtet, die noch durch die Gewalt des Schicksals zurückgehalten wurden.

Gryphius kommt zweiundzwanzigjährig aus Deutschland fort und bringt die hungrige, willensbereite Aufgeschlossenheit mit, die sich in ihm unaufhaltsam entwickelt hat. In den 6 Jahren seines holländischen Aufenthaltes vollzieht sich möglicherweise die erst in Deutschland klar erkennbare Festigung der Persönlichkeit, die ganz stark und zielbewußt über ihre Zeit hinausgehend die ersten Schritte zur Selbstbefreiung von jeder konfessionellen Schranke versucht. Doch darüber lastet noch die Unsicherheit der wissenschaftlichen Forschung [8]).

Immer wieder erfahren wir von den deutschen Hollandreisenden — Opitz, Fleming, Lohenstein, Hofmannswaldau bis zu Canitz —, die später Deutschlands Nationaldichtung begründeten, daß ihre entscheidende Entwicklung sich in Holland vollzogen haben muß [9]). Ihre Dichtung zeigt wohl Spuren — die je nach der Individualitätsentwicklung minder oder mehr verwischt sind — von allen Strömungen einer geistigen Zweipoligkeit zwischen freiem Glauben und strenger Wissenschaftlichkeit, wie sie sich Holland während des 17. Jahrhunderts bewahrte. Es bildet sich aber vorläufig erst ein unvollkommenes Mosaik, wenn man die Substanzen aneinandersetzt, die sich als holländisches Gut aus der Produktion der doch wesenhaft deutsch gebliebenen Dichter analysieren lassen.

---

[8]) Vgl. Viëtor: Probleme S. 23.

[9]) Vgl. Cornelia Boumann: Philipp v. Zesens Beziehungen zu Holland. Diss. Bonn 1916; dort Aufenthaltsbestätigungen deutscher Dichter in Holland S. 21 ff.

Nur eine Tatsache ergibt sich daraus ohne gewaltsame Kombination von Einzelergebnissen: daß in Holland viele Geistesströmungen schon die Substanzen mit sich führen, die später in Deutschland die Probleme des Geisteslebens im Jahrhundert nach der Reformation ungeahnt vertiefen.

Es ist nicht das Problem des Todes allein, das die späteren deutschen Lyriker während ihres Hollandaufenthaltes in sich zu immer versponnener Problematik führen. Die Liebesauffassung, die Wissenschaftserziehung, alle Fragestellungen, die von einer starken Subjektivation der Gedankeninhalte abhängig bleiben, erwachen hier zu augenblicksreifem Leben.

Für die Untersuchung der in Holland um die Wende des 16. Jahrhunderts vorhandenen Substanzen, die später in Deutschland zur Todesproblematik führten, gelten in dieser Übersicht nicht die Einzelpersönlichkeiten der Dichter des 17. Jahrhunderts als richtunggebend, sondern das Vorhandensein der sich später in Deutschland deutlich bemerkbar machenden ethischen und religiösen Richtungen, wie der Stoizismus, der Pietismus und der mystisch-ekstatische Prophetismus. Für alle diese in Holland in Einzelpersönlichkeiten oder Sekten schon entwickelten Weltanschauungsziele sollen nur Hinweise gebracht sein, um für die Darstellung des Todesproblems in der deutschen Lyrik dieses Zeitalters hinsichtlich des Ursprungs seiner Problemsubstanzen das möglichst ausgewogene Originalitätsverhältnis unterlegen zu können.

Umfangreichere Vorarbeiten als die von Wilhelm Goeters für den Pietismus [10]) wären notwendig, die Bedeutung des niederländischen Stoizismus für die Weltanschauungsbildung der deutschen Dichter dieses Jahrhunderts nachzuweisen, um von hier aus an die Wurzeln der Persönlichkeits- und Ichentwicklung zu kommen. Die Darstellung von holländischer Seite durch Kalff [11]) gibt nur Hinweise allgemeiner Art, wie wir sie über Heinsius' Stellung zur Stoa aus seinen Wirkungen

---

[10]) Wilhelm Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reform. Kirche d. Niederlande. Leipzig 1911.

[11]) G. Kalff: Geschiedenis der Nederlandsche Letterkunde. Groningen 1909. Bd. IV, S. 39 ff.

auf Opitz schon kennen. Wie stark die Weltanschauungsbildung in Holland damals vom stoischen Ideal durchsetzt ist, ist für die holländische Geistesgeschichte noch nicht festgelegt. Einige unverwischbare Spuren zeigen die Gedichte der deutschen Lyriker, die hauptsächlich in Heinsius' Philosophie stoische Idealtheorien gefunden zu haben scheinen, worüber genauer in der Einzelanalyse bei Gryphius und Fleming zu sprechen sein wird.

Diesem holländischen Stoizismus haftet aber eine seltsame dogmatische Gebundenheit an, die nur auf die Herausbildung des ichbewußten Individualismus in ethischer wie religiöser Richtung zurückzuführen sein kann.

Theologie und Weltanschauungslehre werden durch persönliches Interesse engstens verbunden, zumal die niederländische reformierte Theologie in fortwährendem Zusammenhang mit den gesamten geistigen Bewegungen der Zeit steht (vgl. Goeters S. 2). Diese enge Verbundenheit des Einzelmenschen mit dem Zeitgeschehen lockte den Deutschen nach Holland. Dort ließ eine in Deutschland ungekannte Freiheit des Geistes schließlich jene Energiequelle zum Durchbruch kommen, die alle nach Holland reisenden Dichter in sich spürten, der sie in Deutschland aber keinen Platz in ihrem Innern einräumen konnten: den ichbewußten Individualismus.

Dieser Individualismus treibt in Holland die mannigfaltigsten Blüten, die sich je nach der Intensität des persönlichen Selbstrechtfertigungswillens ihren Boden in den vom reformierten Luthertum abgespaltenen Gemeinden suchen. Hier hat der Pietismus seinen Ursprung wie der schon stark entwickelte Rationalismus, der in Hugo Grotius einen interessanten Vertreter findet. Entgegengesetzt zum Pietismus fehlen bei ihm „alle unmittelbar mystischen Elemente, alle direkten Beziehungen der Seele zu Gott“ [12]). Er ist nicht Calvinist, er lehnt Luthers Rechtfertigungslehre ab, das Erbteil des Erasmus überwiegt in ihm und bringt ihn in die Nähe des

---

[12]) Joachim Schlüter: Die Theologie des Hugo Grotius. Göttingen 1919. S. 13 ff. 58. 108.

Katholizismus. Als Vertreter solcher überkonfessionellen Einstellung nimmt auch Grotius einen Platz in der Reihe der Männer ein, die der Entwicklung des Individualismus in der Religiosität größtmögliche Freiheit gaben.

Schon die gesamte niederländische konfessionelle Einstellung begünstigt durch die Ziele des Calvinismus solche persönliche Religiosität. Der Calvinismus wollte durch seine Prädestinationslehre auf eine Verinnerlichung der persönlichen Stellung zu Gott hinarbeiten, aus der sich hauptsächlich (wie Goeters S. 6-11 nachweist) ethische Tendenzen ergaben. „Übung zur Gottseligkeit und eine gewisse Weltflüchtigkeit wird in erhöhtem Maße das Merkmal entschlossener Christlichkeit." Aber mit dem sich immer mehr entwickelnden Individualismus geraten solche allgemein ethischen Tendenzen mit der Selbstrechtfertigung des Einzelnen in Konflikt.

Aus der gesteigerten Selbstbeobachtung findet sich eine Gemeinde von Menschen zusammen, die die persönliche Frömmigkeit noch weiter zu vertiefen streben und die — in Holland ohne kirchliche Kontrolle — bald Zufluchtsort der ausländischen „Propheten" werden.

Aus ihren Kreisen entwickeln sich die chiliastischen Strömungen, die aus Unzufriedenheit mit jeder bestehenden Form der Religionsübung eine neue Einsetzung des Reiches Christi erwarten. In den wöchentlich zwei- bis dreimal stattfindenden Kollegianten-Sitzungen, an denen auch auswärtige Gleichgesinnte teilnahmen wie z. B. Joh. Amos Comenius, steigert man sich in die Erwartung des ganz neuen, ungeheuren Weltgeschehens hinein, das von Serrarius für 1662, von Comenius 10 Jahre später angesetzt wird [13]). Schließlich war „die Prophetere die einzige Form, welche auf die Dauer diesen verschiedenen Individualitäten für ihre Erbauung behagen konnte" (Goeters S. 51).

An dieser Stelle der religiösen Erhitzung wird der Kulminationspunkt des bewußt gewordenen Subjektivismus in

---

[13]) Vgl. Goeters S. 46-49, für Labadies Eschatologie siehe S. 150.

Holland erst recht deutlich, der sich in solcher Übersteigerung von seinen gesammelten Energien befreit.

Überblickt man diese freiheitliche Geistesströmung, so erscheint die Entwicklung des religiösen Subjektivismus in Holland als eine geistesgegenwärtige Ausnutzung der Freiheiten, die der Calvinismus gewährte. In der immer wachsenden Vertiefung der Selbstrechtfertigung und selbstbetrachtenden Frömmigkeit wird schnell die schon leicht übersteigerte Seelenhaltung des Pietismus erreicht, der in Labadies Hausgemeinden-Gründungen seinen Höhepunkt findet. Der neu entstandene Frömmigkeitstypus reicht aber noch nicht aus für die christliche Individualitätsbesinnung und führt schließlich zu der oben angedeuteten psychopathischen Eschatologie, die mit dem deutschen mystischen Ekstatiker Quirinus Kuhlmann letzte Steigerung erlebt.

Durch diese Atmosphäre heißer, schrankenloser Individualitätsbefreiung gehen fast alle deutschen Dichter des 17. Jahrhunderts und nehmen ihrer inneren Veranlagung entsprechend die ihnen jeweils arteigene Seelenstimmung in sich auf. So müssen sich ihnen Eindrücke mitteilen, die später in ihrer allereigensten Stellung zum Diesseits und Jenseits, in der Fragestellung nach der Überwindung des Todes ins Bewußtsein zurückkehren und die Problematik positiv oder negativ beeinflussen.

So nahe sich Holland und Frankreich in der Lehre Calvins berühren, so ist doch ihre Bedeutung für die religiöse und weltanschauliche Entwicklung des deutschen Geisteslebens im 17. Jahrhundert grundverschieden. Die literarischen Verbindungslinien, die durch den holländischen Calvinismus Deutschland und die Niederlande so eng verbanden, reißen für dichtungsinhaltliche wie weltanschauliche Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland ab. Rabelais' Kampf gegen die vernunftlose Askese erreicht schon für das 16. Jahrhundert keine Bedeutung mehr für Deutschland. Überhaupt beruhen die wenigen Beeinflussungen nicht auf Inhaltswerten irgendwelcher Dichtungen, sondern höchstens lassen sich solche for-

maler Art im Gebrauch von französischen Vorbildern feststellen, wie man sie später in den Beziehungen der französischen Pléjade zu den deutschen Sprachschöpfern findet.

Clément Marot (1596-1644) bleibt in seiner Abhängigkeit von der lateinischen Dichtung gedankeninhaltlich unproblematisch. Seine Abwendung von den Rhétoriqueurs wird von Pierre de Ronsard (1521-1585) bis zum konsequenten poetischen Formalismus gesteigert.

Getrennt von Marot wendet er sich dem Diesseits in epikureischem Genießenwollen zu. Aus seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie nimmt er für sich mit Berufung auf Plato ein dichterisches Prophetentum in Anspruch, das die damalige Vormachtstellung der französischen Dichtung gut charakterisiert: „Celuy qui ne nous honore pas comme des prophètes, outrage les Dieux qui nous ont faits leur porte-parole par un faveur particulière et très rare.“ [14]) Diese Worte sind an Du Bellay (1522-1560) gerichtet, unter dessen Einfluß Ronsard schließlich vollständig gerät. Aus dessen Weltanschauung heraus entwickelt sich Ronsards Annäherung an den Petrarkismus, der bei ihm fast zu einer natürlich gestalteten Melancholie über die „Vergänglichkeit des Daseins“ führt. Diesen Weg über Petrarca geht Du Bellay schließlich konsequent. Hier findet er seine natürlichste Dichtungsform in den Regrets, die die Höchstleistung der Pléjade darstellen, deren Gedankeninhalte aber für Deutschland von keiner besonderen Wirkung sind, soweit sich solche bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts überhaupt erhalten konnten. „Beide, Ronsard und Du Bellay, sind originelle Nachahmer, die ihren Entlehnungen den Ton des Ursprünglichen und des Persönlichen zu geben verstehen. Das Alter-

[14]) Die romanischen Literaturen (Handb. d. Litwiss. Potsdam 1924), S. 257. Vgl. auch für die Vormachtstellung der französischen Dichtung E. Trunz: Die deutschen Übersetzungen des Hugenottenpsalters, Euphorion 29, S. 578 ff.; dort finden sich auch Literaturangaben über die Beziehungen zwischen Frankreich und Dtschld. zu Beginn des 17. Jahrhunderts in erschöpfender Weise.

tum leitet sie im Ausdruck der Natur und Lebensfreude, Petrarca im Ausdruck der Liebe.“ [15])

Sucht man für diese Mitglieder der französischen Pléjade persönliche literarische Verbindungen mit Deutschland, so geben die drei Namen Schede-Melissus, Ambrosius Lobwasser und Weckherlin sicheres Zeugnis von der überwiegend formalistischen Beeinflussung. Demnach schiene Frankreich für problemgehaltliche Zusammenhänge mit Deutschland fast unwichtig, wenn nicht eine Persönlichkeit gerade für das Todesproblem überragend wichtig geworden wäre: Montaigne (1533-1592).

Die Stellung Montaignes zum Tode bleibt für das 16. Jahrhundert in der Frage nach der Todesauffassung entscheidend. Mit Recht stellt Walther Rehm (S. 179ff.) seine Persönlichkeit und seine Todesanschauung immer wieder neben die Luthers. Ohne Montaigne ist das Bild des Todes im 16. Jahrhundert nicht zu zeichnen. Aber der Schatten dieser machtvollen Persönlichkeit fällt genau wie der Luthers auch noch auf die Todesvorstellungen im 17. Jahrhundert, wenn man sich auch in Deutschland nicht auf diesen Kämpfer gegen den Tod beruft, wie man es bei Luther tut. Es ist die rational überbetonte Einstellung zu Leben und Tod, die sich mit Hofmannswaldau und Lohenstein durchsetzt, von der die Verbindungslinien zu dem großen französischen Philosophen zu ziehen wären.

Montaigne kommt von Seneca und Plutarch zu einer immer vertiefteren Ichbeobachtung. Das Problem der Lebensweisheit ist der Gegenstand seiner täglichen Beschäftigung, deren Niederschlag sich in seinen „Essays“ findet. Sie sind erfüllt von der Disharmonie zwischen „seiner im Grunde epikureischen Natur und dem stoischen Ideal“ [16]).

Die sich hieraus ergebende Krisis führt zum differenziertesten Skeptizismus (Apologie de Sebond, Kap. XII, 2. Buch), der ihn zu immer feiner sezierender Selbstbeobachtung zwingt.

---

[15]) H. Morf: Die romanischen Literaturen (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abtlg. XI, 2), S. 227.

[16]) Die roman. Lit. (vgl. Anm. 14), S. 276-77.

Montaignes Weg zur Überwindung des Todes und seiner Problematik ist der der „Vernunft". Die unerschütterliche Naturgesetzlichkeit des Todes zu erkennen (vgl. Rehm S. 181), ist höchste Aufgabe der Philosophie. Hier tut der wissenschaftliche Rationalist den Schritt über sein Jahrhundert hinaus. An derselben Stelle setzen im Deutschland des 17. Jahrhunderts die Dichter mit ihrem Versuch ein, das Problem des Todes für sich als Menschen durch eine rationale Erklärung seiner Naturgesetzmäßigkeit zu lösen. Die Analyse der Todesproblematik in der Lyrik des 17. Jahrhunderts kann an einer geistesgeschichtlichen Parallelität an dieser Stelle nicht vorüber, wo sich im Einzelmenschen die aus der Diesseitszugewandtheit entstandene Todesproblematik nur mittels der Vernunft von der Todesfurcht befreit.

Montaigne reckt den selbstentfesselten Arm über das eigne nach dem neuen Jahrhundert hinaus, teils als verkünde er die Befreiung der Geister, teils als suche er Hilfe im Kampf gegen die Mächte der den neuen Menschen noch nicht verstehenden religiösen Orthodoxie.

2. Spanien und Italien.

Stoa, Pietismus und rationale Weltansicht sind die geistesgeschichtlich klar auffindbaren Substanzen, die in Holland und Frankreich ihre wesentliche, wenn auch dichterisch noch nicht verwertete Vorbereitung erleben und im 17. Jahrhundert Anhänger oder gleichgesonnene Fortsetzer der begonnenen Spekulationen finden. Alle drei Strömungen finden Einlaß in die Substanzenkreise der Todesproblematik, wo sie deutliche Wirkungen auf den Dichtungsinhalt ausüben. Spaniens Anteil an der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts [17]) liegt weit entfernt (höchstens dem Pietismus des Kollegiantentums Hollands verwandt) von einer willens- oder verstandesmäßig orientierten Lebensanschauung.

[17]) Adam Schneider: Spaniens Anteil an der deutschen Lit. d. 16. u. 17. Jhdts. Hauptsächlich auf Romane und Novellen eingestellt, vgl. S. 41 u. 50. Verbindungen zwischen Harsdörffer und der Theresa de Jesus.

Spaniens Zusammenhang mit dem Todesproblem liegt eindeutig in der Rückwendung der mystisch veranlagten, religiösen Dichter Deutschlands auf die Blüte der spanischen Mystik, wie sie sich in den literarischen, epischen wie lyrischen Konfessionen der Santa Teresa de Jesus (1515-1582) und des San Juan de la Cruz (1542-1591) erhalten hat.

Das etwas längere Verweilen bei dieser spanischen mystischen Dichtung könnte als eine Überschätzung der Wirkungen angesehen werden, die von der Mystik und Askese ausgehen. Es ist das Seelenerlebnis Einzelner, das sich in großartiger Gedankenfülle formt, das aber nicht als eigentliche Strömung im soziologischen Sinne aufgefaßt werden darf [18]).

Des heiligen Johannes vom Kreuz Minnegespräche zwischen Christus und der menschlichen Seele als Esposo und Esposa und die erregtesten Ekstasen der heiligen Therese führen zutiefst in das mystische Seelenerlebnis [19]).

Inhaltlich fügt sich das Bild der mystischen Erlebniswelt in dieser spanischen Dichtung schon zu einem Ganzen, wie wir es später durch das dichterische Nacherlebnis in den einzelnen tief religiösen mystischen Dichtern des 17. Jahrhunderts wiederentdecken.

Die Zustände der mystischen Schau und der Erleuchtung lassen alles „Wissen" während der Offenbarung und dem geistigen Erlebnis der göttlichen Liebe untergehen [20]).

„Estaba tan embebido,
Tan absorto y ajenado,
Que se quedó mi sentido
De todo sentir privado;
Y el espiritu dotado
De un entender no entendiendo,
Toda sciencia trascendiendo."

„Vom Geheimnis so umfangen
Lag mein Wesen, so versenket,
Daß der Erdensinn vergangen
War mit Allem, was er denket,
Und dem Geiste ward geschenket
Ein Verstehen durch Unkunde
Alles Wissens."

Juan de la Cruz. (Übers. v. Storck.)

---

[18]) Pfandl: Spanische Kultur und Sitte im 16. u. 17. Jhdt. Kempten 1924. Dort diese Warnung stark betont.

[19]) Verhaltener bewahrt die heilige Therese den Estilo castizo in ihrer Autobiographie: El libro de su vida 1562.

[20]) Obras de San Juan de la Cruz. Burgos 1925. S. 1067, II. Str. Dtsch. Übersetzung (vgl. Anm. 21), S. 39.

Aus dieser Schau, die als Gnadengabe, als „clemencia" angesehen wird, steigert sich das Gefühlsleben in die Ekstase, in der sich die Sinnesempfindungen zu der unio mystica vertiefen, aus der dann die Bilder und Symbole einer völligen Hingabe der Liebenden aneinander aufsteigen [21]).

„En una noche obscura" (Juan de la Cruz).

„El aire del almena,	„Als um die Morgenstunde
Cuando ya sus cabellos esparcia,	Der Zinne Luft in seine Locken hauchte,
Con su mano serena	Da schlug mir eine Wunde
En mi cuello heria,	Die Hand, die hocherlauchte,
Y todos mis sentidos suspendia."	Im Nacken, so die Sinn' in Ohnmacht tauchte."
„Quedéme y olvidéme,	„Hin sank ich todestrunken,
El rostro recliné sobre el Amado,	Mein Antlitz ließ ich an den Liebsten lehnen;
Cesó todo, y dejéme.	Die Welt war mir versunken,
Dejando mi cuidado	Mein Sorgen und mein Sehnen,
Entre las azucenas olvidado."	Begraben lags im Liljenbett, dem Schönen."

Wie eine letzte Steigerung, die schließlich das Vergehen aller Gedanken und Sinne, das höchste Liebeserlebnis dem Tode gleichsetzt, erscheinen die ersten beiden Strophen der Kanzone [22]):

„Llama de amor viva" (Juan de la Cruz).

„Oh llama de amor viva,	„Lebend'ges Liebesfeuer,
Que tiernamente hieres.	Das mit so süßem Leide
De mi alma en el mas profundo centro!	Verwundet meiner Seele tiefste Gründe!
Pues ya no eres esquiva,	Vollend' und diesen Schleier
Acaba ya si quieres,	(Hast ja an Stolz nicht Freude)
Rompe la tela de este dulce encuentro.	Zerreiß in Huld, daß jede Trennung schwinde.

[21]) Bibliotheca de Autores Españoles. Escritores del Siglo XVI. I. Madrid 1918. S. 101, Str. 7 u. 8. Dtsch. Übersetzung v. W. Storck. Sämtliche Gedichte des Hl. Johannes v. Kreuz u. d. Hl. Therese. Münster 1854. S. 44.

[22]) Vgl. für den spanischen Text Anm. 21. S. 217; für die Übersetzung Storck. S. 58.

¡Oh cauterio suave!	O Flammenmal, voll Wonne!
Oh regalada llaga!	O Wunde, die begnadet!
Oh mano blanda! Oh toque delicado,	O holde Hand! Berührung die berauschet,
Que á vida derna sabe,	Wie Trunk von Lebensbronnen,
Y toda denda paga!	Und aller Schuld entladet:
Matando muerte en vida la has trocado.“	Hast tödtend Tod in Leben umgetauschet.“

Über die schon bei Johann vom Kreuz auftauchende Umsetzung der höchsten Liebesvereinigung der Seele mit Jesus, also Gleichsetzung von höchstgesteigertem Lebensgenuß und Todeserlebnis, geht die heilige Therese noch hinaus. In ihrer Dichtung vertieft sich diese Umsetzung von Leben und Tod im Zustande der unio zu einer klar ausgebildeten mystischen Todessehnsucht, wie sie uns bei den Mystikern des 17. Jahrhunderts immer wieder begegnet [23]).

„Solo con la confianza	„All' mein Leben ruht alleine
vivo de que he de morir,	In des Todes Zuversicht,
porque muriendo el vivir	Weil die Hoffnung mir verspricht,
me asegura mi esperanza.	Daß er mich dem Leben eine;
Muerte, do el vivir de alcanza,	Lebensbringer, Tod! erscheine!
no te tardes, que te espero,	Durch dich hoff' ich's zu erwerben,
que muero, porque no muero.“	Daß ich sterbe im Nichtsterben!“
	(Santa Teresa de Jesus).

Mit jedem dieser Beispiele taucht mehr und mehr die Darstellung der Mystik in der bildenden Kunst der Spanier auf, die in dieser asketischen und mystischen Diesseitsentferntheit ihren Ausgangspunkt hat.

Grecos Bilder des hohlwangigen, von der unerbittlichen Bußaskese ohnmachtsnahen heiligen Antonius im Zustand des Gebetes lassen uns alle Phasen dieser gänzlich weltabgewandten Gottesvertiefung miterleben. Im Zustand der wachsenden Gottesannäherung weitet sich der Blick zur Vision, deren Wirkung in anderen Bildern durch die lebensnahe Darstellung

---

[23]) Spanischer Text bei Storck S. 64-65, dtsch. Text ebenda S. 66-67.

der Reflexbewegungen auf Gesicht und Körper unnachahmlich wiedergegeben ist[24]).

Nach Zurbarrans Frömmigkeitstypen löst sich der harte asketische Stil Grecos bei Murillo ins Weiche, Liebkosende seiner religiösen Darstellungen. Malen die Künstler Spaniens das Seelenleben des heiligen Johannes vom Kreuz, so schaffen Italiens Plastiker das lebendigste Bild der mystischen Ekstase. Berninis heilige Therese hält das unsterblich gewordene mystische Motiv fest mit der Erscheinung des Engels, „der ihr einen langen goldenen Pfeil mit feuriger Spitze in das Herz bohrt und sie unter wollüstigen Schauern zur Liebe Gottes entflammt.“ [25])

In letzter Annäherung von höchster Seelenstimmung an das Todeserlebnis schafft Bernini seine Marmorplastik der auf dem Totenlager ruhenden Ludovica Albertoni. Es ist das Bild, das Jakob Balde in seinem Gedicht „Die langsam Sterbende“ gestaltet. Der Übergang vom Leben zum Tode lebt in diesem Kunstwerk ewig. „Die Hände vor die Brust gelegt, als fühlten sie an dieser Stelle das Leben entschwinden ... Das Haupt mit den geschlossenen Augen auf das Kissen zurückgesunken, der Mund röchelnd geöffnet.“ [26]) Auch hier scheint der Körper (wie bei der heiligen Therese) „von erotischen Reflexen durchschüttert und bis in die Fingerspitzen mit einer in morbidezza umgesetzten sinnlichen Substanz geladen. Bernini hat das Sterben sensualisiert.“

Aber diese reine Mystik ist nicht der einzige Bestandteil der spanischen Lyrik. Allmählich führt auch in ihr der Weg über die Anakreontik zur symbolischen Vergänglichkeitsstimmung. Francisco de Rioja (1583 - 1659) bringt den allgemeinen Liedtypus des 17. Jahrhunderts mit seinem schmerz-

---

[24]) Für eine genaue Analyse von Grecos Bildern vgl. Kurt Steinbart: Greco u. d. span. Mystik, im Repertorium f. Kunstw. XXXVI, 1. Bd., Heft 3, Berlin 1913. Vgl. auch Werner Weisbach: Barock als Kunst d. Gegenreformation. Berlin 1921. S. 100 - 112.

[25]) Weisbach a. a. O. S. 135 ff.

[26]) Weisbach a. a. O. S. 14.

lichen Zug und seiner lehrhaften Todeserinnerung in seinem Gedicht „Pura, encendida rosa“ zur Geltung [27]).

„Und doch, o Purpurrose, hast zu zahlen
Du den Tribut den jähen Todesstrahlen!
Dein Hauch und deine Farben sind entschwunden
In wenigen Sekunden;
Kaum hast entfaltet du die lichten Flügel,
Da fallen schon sie auf den Leichenhügel!
Es ist dein blühend Leben
So von dem Tod umgeben,
Daß ich nicht weiß, ob weinen die Auroren,
Weil du gestorben oder du geboren.“
(Fastenrath).

Immer gesteigerter wird im Spanischen die Wortformung dieser Gedanken, die sich schließlich zu einer rein pessimistischen Vergänglichkeitsstimmung erhöhen. Luis de Góngoras (1561-1627) „Cultismo“ setzt ein [28-30]) und führt mit deutlichen Anklängen an die italienische, marinistische Überhöhung der Wortbildungen zu rein formalen Dichtungsbestrebungen, die sich in der rapiden Fortentwicklung des „Conzeptismo“ (Alfons de Ledesma 1562-1623) in rein stilistischen Übungen verlieren. Sie werden für die problemgeschichtliche Forschung in der späteren deutschen Dichtung nicht mehr wichtig, die höchstens auf die Philosophie Balthasar Gracians († 1658) zurückzugehen hat [31]).

Die nachmystische Hinwendung der spanischen Dichtung

---

[27]) Die roman. Lit. (Handbuch d. Litwiss.), S. 190.

[28]) Vgl. Karl Vosslers Buchbesprechungen zur neuesten Góngora-Forschung. Dtsch. Literaturzeitung 1931, S. 16-18. Siehe auch Anm. 29, 30.

[29]) Vgl. bes. Soledades de Góngora, editadas por Dámaso Alonso. Madrid 1927.

[30]) Leo Spitzer: Zu Góngoras Soledades. Hamburg 1930. Walther Pabst: Góngoras Schöpfung in seinen Gedichten Polifemo und Soledades. New York u. Paris 1930.

[31]) Für die spanische Philosophie des 17. Jhdts. wird hauptsächlich Balthasar Gracian wichtig, dessen Lebenshaltung Morf a. a. O. S. 208 mit den beiden Worten charakterisiert: „Kampfbereiter Lebenspessimismus“.

zu einem unverkennbaren Formalismus wird in Italien noch deutlicher. Die deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts ist in ihrer Entwicklung nicht ohne die Beeinflussungen von Italien her, ohne das Vorbild eines Marini oder Guarini zu denken. Aber in Italien wie in Frankreich ist letzthin der Einfluß und der Zusammenhang mit deutscher Dichtung nur formaler Art. Für die Problematik des Todes gibt es in der unmittelbaren Nähe des 17. Jahrhunderts keinen italienischen Dichter, der in eigener Sprache entweder weltanschaulich oder im Erlebnisgehalt eine persönliche Gestaltung des Todesproblems geschaffen hätte. Könnte Marini, dessen Inneres bis ins Tiefste leer ist, das Todesproblem gestaltet haben, den „keine Liebe, kein Glaube, kein vaterländisches Gefühl ernstlich bewegt"? Viktor Klemperers Charakteristik seiner Persönlichkeit sagt:

„Er spielt mit allem, er macht aus allem etwas klingend und überraschend Geformtes und etwas Seelenloses. Aber dieses Entseelen ist ihm Notwendigkeit, er gleicht sich die Dinge an, er baut auf solche Weise eine Welt um sich, in der er leben kann, in der er wirklich lebt. Alles ist hier oberflächlicher Glanz, Klang, fiebernd phantastische Bewegtheit; alles, was an das Herz erinnern könnte, wird ferngehalten, und so ist hier die Atmosphäre, die Lebensmöglichkeit und -Ausfüllung des seelenlosen Menschen gegeben. Und dies mit äußerster künstlerischer Energie [32])."

Um den spürbaren Zusammenhang von italienischen Dichtungsinhalten mit der deutschen Dichtung des Todesproblems im 17. Jahrhundert zu erkennen, muß man bis zu Petrarca zurückgehen. Mit ihm sind in der Todesdichtung dieser Zeit nicht einzelne Dichter des 17. Jahrhunderts verbunden, wie in der Liebeslyrik [33]). Nicht mehr Petrarcas Persönlichkeit gilt für die Todesauffassung des 17. Jahrhunderts als Vorbild. Es ist der „Petrarkismus", die vielfach überarbeitete, neugeformte Liebes- und Lebensdeutung, die den

[32]) Die roman. Lit. (Handbuch d. Litwiss.), S. 115.

[33]) Hugo Souvageol: Petrarca in der dtsch. Lyrik des 17. Jhdts. Diss. Leipzig 1911. W. Söderhjelm: Petrarca in der dtsch. Dichtung. Diss. Helsingfors 1886 (weniger wichtig, da erst im 18. Jhdt. beginnend).

Nachahmern unklar vorschwebt. Vergröbert, übertönt von den unbeherrschten Vergänglichkeitsklagen zeigt sich darin nicht mehr die seelische Haltung Petrarcas in ihrer eigenartigen Selbstkenntnis ihrer mutlosen Schwäche dem Tode gegenüber. Die Echtheit des Seelenausdrucks, die sich in müder Resignation fast schwächlich vor dem Tode beugte, ist darin verloren [34]). In der Lyrik des 17. Jahrhunderts lebt als letzter Inhalt des Problems nicht mehr diese Heiligsprechung des Todes als des Erlösers von der inneren Ruhelosigkeit des eigenen Ich [35]). Alle Selbstbefreiung einer geängstigten Seele, die noch in diesen Rhythmen der Jugendzeit beschlossen liegt, ist später in der Altersdichtung Petrarcas verschwunden. An ihre Stelle ist Entsagung getreten, im christlichen Sinne erlebt, die sich nur noch die Art des Sterbens als Pflicht setzt, nicht mehr den Sinn des Sterbens noch im Diesseits durchleben will. Einzig in dieser Ästhetik des Todeskampfes erhebt sich der ungebeugte Wille Petrarcas zur Schönheit [36]):

„Virtù more e belleçça e leggiadria."

Ungehört verklingt dieser Ruf in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts. Maßlos verzerrte Todesbilder richtet man dort in der Dichtung auf.

Nach zwei Richtungen wirkt sich das Vorbild des Todes in der ausländischen Dichtung für die Problembildung im 17. Jahrhundert aus. Entweder es führt zu einem Nacherlebnis, das sich in dem Dichter zu einer neuen, eigenpersönlichen Vertiefung durchringt, oder es ruft eine konsequente Ablehnung hervor, die sich im Gegensatz zu seinem ausländischen Vorbild noch steigert.

Aber noch eine andere Vorbereitung als in den ausländischen Literaturen des 16. und 17. Jahrhunderts erfährt die spätere charakteristische Ausprägung des Todesproblems in der deutschen Lyrik des Jahrhunderts nach der Reformation.

---

[34]) Francesco Petrarca: Sonette und Kanzonen. Leipzig 1913. S. 148.

[35]) Petrarca: Sonette und Kanzonen. A. a. O. S. XI (Einleitung).

[36]) Die Triumphe Francesco Petrarcas, hg. v. Carl Appel. Halle 1901. S. 241, Z. 145.

Sie ruht in der Glaubensrechtfertigungslehre Luthers, die den erwachenden Einzelmenschen mit immer größerer Gesetzmäßigkeit dem Tode entgegenführt und von ihm verlangt, sein Leben ethisch und religiös diesem Tode gegenüber zu bestimmen.

Kapitel III.

Ausbildung des Todesproblems im Reformationszeitalter.

1. Luthers Stellung zum Todesproblem.

Beschränkt man sich auf die dichterisch gestaltete Todesproblematik in der deutschen Dichtung, so hat das Reformationszeitalter nur einen Propheten der zukünftigen Todesvertiefung durch Luther: den Ackermann aus Böhmen. Die Stimme dieses Menschen, der wider den Tod als Rufer im Streit aufsteht, muß so gewaltig gewesen sein, wie sie heute noch zu uns dringt, weil sie die Stimme „der Menschheit" ist, die „mit dem Rätsel des Todes ringt und in immer wieder neu ausbrechender Verzweiflung die Vernichtung des schaffenden warmen Menschenlebens beklagt" [37]).

Der allgemeine Todesgedanke ist hier mit einem Schlage aufgehalten. Ein Mensch, dem der Tod das Schmerzlichste antat, indem er ihm sein Weib nahm, kämpft gegen die Gewalt und Willkür des Todes. Und dieser Kampf führt in alle Tiefen der menschlichen Todesgedanken, verdichtet sie so, daß dieser einzelne Mensch das Problem des Todes im Eigenerlebnis nach allen Substanzen hin ausprägt.

Nachdem dieser Mann alles Herzleid in bitteren Anklagen gegen den Tod aus sich heraus geschrien hat, zeigt er eine Lösung des Todesproblems, die unabhängig von allen Konfessionen bleibt, die einmalig nur menschlich ist: Es ist die Liebe, hier die des Mannes zu seinem Weib, die das Leben überdauert — und auch den Tod überwindet.

Erst dahinter steht die Liebe Christi, die den Ackermann und seine Frau vom ewigen Tode erlöst und ihnen eine künf-

---

[37]) Alois Bernt: Der Ackermann und der Tod, Inselbücherei Nr. 198. Einleitung S. 7.

tige Erneuerung ihres Bundes in der jenseitigen Welt verspricht. Die Liebe dieses Mannes zu seiner Frau erzwingt sich das Urteil Gottes, der den Richterspruch in diesem Streit fällt:

„Darumb, clager, habe ere! Tot, sige! Jeder mensche dem tode das leben, den leib der erden, die seele uns pflichtig ist zu geben [38])."

Unabhängig von aller Dogmatik steht hier zeitlich vor Luther eine bedeutungsvolle Lösung des Todesproblems. Wäre dieses Streitgespräch nach der allgemeinen Ausbreitung der lutherischen Reformationslehre entstanden, so wäre die Dichtung niemals in der jetzt überlieferten Gedankenführung denkbar. Hieraus ergibt sich erst die richtige Wertung der Lösungsmöglichkeit des Todesproblems, die der Ackermann findet, indem sie auf der bewußten Selbstverantwortung Gott gegenüber beruht und in der Liebe der beiden Menschen zueinander ihre Krönung erhält. Es ist „die erste und zugleich köstlichste literarische Frucht des deutschen Humanismus" (vgl. Anm. 38).

Kehrt man von diesem letzten Punkt vor dem endgültigen Eintritt in das Zeitalter Luthers noch einmal den Blick zurück zu der Todesauffassung Petrarcas, so erscheint die Nähe eines Menschen wie Luther und seine Einstellung zum Tode stufenweise vorbereitet.

Stellt man — nur in den Konturen — Petrarcas Stellung zum Tode neben die des Ackermanns, wie es Walther Rehm einmal vorbildlich getan hat [39]), so rückt das Bild des Ackermanns immer näher an die Gestalt Luthers heran; immer weiter entfernt sich allerdings die ausländische Todeseinstellung von der deutschen.

Petrarca bewahrt seine innere Haltung, die er dem

---

[38]) Konrad Burdach: V. Mittelalter zur Reformation, III. Bd., 1. Teil, S. 85-86. Dazu Konrad Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus. Berlin 1918, S. 190-91.

[39]) Walther Rehm: Zur Gestaltung d. Todesgedankens bei Petrarca u. Joh. v. Saaz. Dtsch. Vierteljahrsschrift f. Litwiss. u. Geistesgesch. 1927, besonders S. 445-446.

Leben gegenüber in der γαλήνη τῆς ψυχῆς gefunden hatte[40]), auch in seiner Todeseinstellung, die sich durch seine vernunftgemäße ästhetische Konzentration noch stärker befestigt.

Der Ackermann kennt diese Passivität in der Todesauffassung überhaupt nicht. Er verteidigt das Leben leidenschaftlich und kämpft mit der ganzen Kraft seiner ethischen und christlichen Überzeugung gegen den Tod. Bei ihm beginnt der Streit mit dem Tode erst da, wo Petrarca sich ergibt und zu einer sehnsüchtigen Todeslyrik kommt, deren höchstes Ziel es ist, in Schönheit zu sterben. „Er versteht für sich das Grausige am Tod durch schöne Form zu bannen, das Entstaltende zu gestalten. Sein Schönheitssinn treibt ihn notwendig, daß ihm der Anblick des Todes durch ästhetische Anverwandlung zu dem des Schönen werden muß. Gegen das Schöne aber braucht er nicht mehr zu kämpfen.“ [41]) So weicht er dem Kampfe aus, den der Ackermann aus Böhmen mit seinen Waffen bis zu Ende kämpft.

In diesen Kämpfen mit dem Tode wandelt sich im Reformationszeitalter das Bild des Ackermanns in die Gestalt Luthers. Nur die Dimensionen dieses Kampfes sind jetzt verschieden. Luther streitet nicht mehr für sich wie der Saazer aus dem untragbaren, eigenen Schmerz um den Verlust eines geliebten Menschen. Auch erhebt er seine Stimme viel später gegen den Tod, als er schon die Waffen gegen ihn aus der Idee seines Glaubensbekenntnisses empfangen hat. So wird seine Auflehnung nicht mehr in eine Anklage formuliert, die er vor Gott bringt, damit ihm sein Recht werde. Er tritt heraus aus dem Umkreis des eigenmenschlichen Empfindens und stellt sich vor die Menschen seines Jahrhunderts, um von dieser Position aus gegen den Tod zu kämpfen. Er fühlt sich als Gottesstreiter, fühlt sich von Gott erwählt in diesem Ringen

---

[40]) Eugen Wolf: Petrarca. Darstellung s. Lebensgefühls. Leipzig 1926. S. 78. Dazu auch Ernst Walser: Lebens- u. Glaubensprobleme aus d. Zeitalter d. Ren. Marburg 1926. Von demselben: Studien z. Weltanschauung d. Ren., Baseler Zeitschr. XIX. S. 163 ff.

[41]) Rehm (vgl. Anm. 39), S. 452.

um die Erlösung der Menschheit. Und so ist sein Kampf wider den Tod eine Tat zur Ehre Gottes mit dem einen Ziel der endgültigen Auslöschung der den Menschen seiner Zeit knechtenden Todesfurcht. Seine Waffe ist die Gnade Gottes, die er dem Tode gegenüber der Menschheit offenbaren will, damit ihr Urteil einst laute: „Darumb, got (nicht clager!), habe ere ...“

Die Überwindung des Todes durch den Ackermann bleibt die ehrfurchtgebietende höchste Tat eines Menschen aus seiner Kraft. Die Todesüberwindung durch Luthers Rechtfertigungslehre bleibt die Tat eines Höheren an einem Menschen, aus der Kraft, die über alle Vernunft ist. Das ist das Verhältnis der Lösungen des Todesproblems zwischen dem Ackermann und Luther. So wölbt sich die Offenbarung der göttlichen Gnade in Luthers Glaubensrechtfertigungslehre als heller Horizont über den Menschen des Jahrhunderts nach Luther, die, jeder einzeln, in persönlichem Kampf mit dem Tode stehend, ihr Todesbewußtsein in sich selbst zur zerrissensten Problematik vertiefen.

Luthers Erlebnis der Religiosität im Sinne des religiösen Bewußtseins überhaupt stellt ihn dem Tode gegenüber. Nähert er sich dieser Macht, so tut er es aus der in ihm fest verwurzelten Bewußtseinssphäre der Sünde. Das Sündebewußtsein ist das Apriorische bei Luther, nicht das Todesbewußtsein [42]). Seine Stellung zur Sünde ist seine Stellung zum Todesproblem.

Im Jahre 1528 verfaßte er, gleichsam als Wiederholung und Zusammenfassung seiner ganzen Glaubenslehre, die Verteidigungsschrift: „Bekenntnis der Artikel des Glaubens wider die Feinde des Evangelii und allerlei Ketzereien“. Darin manifestiert er gleich im vierten und fünften Absatz noch einmal seine Stellung zur Sünde und zum Tode (Abs. 5):

„... weil außer Christo der tod und die sunde unser herren und der teuffel unser Gott und furst ist, kan da kein krafft noch macht, kein witze noch verstand sein, damit wir zur gerechtickeit und leben uns kündten schicken odder trachten ...“

---

[42]) Fritz Strich: Dichtung u. Zivilisation. München 1928, S. 38 ff.

Das ist Luthers Stellung zur Sünde und zum Tode[43]). Er kennt nur den Weg der Rechtfertigung durch Jesus, auf dem die Menschen zur Todesüberwindung kommen können. Es ist nicht Gottes Wille, daß Christus im Tode befangen bleibt. Er läßt ihn auferstehen von den Toten, wie er ihn hatte durch den Tod gehen lassen, weil er Mensch geboren ist, damit er durch seinen Tod die Rechtfertigung und durch seine Auferstehung die Todesüberwindung für alle Menschen erwirke. Der Tod ist der Sünde Sold, aber die Sünde der Menschen ist durch den unschuldigen Tod Jesu ausgelöscht, so daß auch für die Menschen der Tod nicht mehr Sold der Sünde ist, wenn sie an diese Sündenvergebung, an dieses Heilsgeschehen glauben.

2. Die Bedeutung der „Rechtfertigungslehre durch den Glauben" für die Todesauffassung.

Die Gesamtheit der Gläubigen, soweit sie sich zu Luthers Lehre bekennen, hat als gemeinsame Grundlage der Todesüberwindung für das Diesseits den Glauben. Der gesamte Römerbrief enthält Luthers Rechtfertigungslehre, die sich um den einen Satz kristallisiert: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben" (Röm. 3, 28). In dieser Formulierung liegt die große Befreiung, die für den Einzelmenschen von Luthers Lehre ausgeht.

Es ist hier nicht auf die wissenschaftliche Exegese der Rechtfertigungslehre einzugehen. Nur ihre Bedeutung für die Todesüberwindung ist kurz festzulegen.

Die Bedeutung des Wortes „gerecht" kommt in der griechischen Fassung klarer zum Ausdruck. Die Verbalform des griechischen δικαιοῦσθαι kennzeichnet viel genauer den inhaltlichen Sinn des Wortes. Es liegt darin vor allem die Gerechtmachung, im Sinne von Sündenbefreiung, die an dem Menschen durch göttliche Gnade geschieht. Das ist die

[43]) Fritz Blanke: Die Bedeutung von Tod, Auferstehung u. Unsterblichkeit bei Luther. Vierteljahresschr. d. Luther-Ges. 1926, S. 55 ff.

Vorbedingung für die weitere Bedeutung dieses Wortes. Denn nach dieser Gerechtmachung kann erst die wirkliche Heilslehre, die in diesem Satze liegt, offenbar werden. Mit dieser Sündenbefreiung ist die Erlösung vom ewigen Tode ausgesprochen, worin Luthers Hauptlehre verborgen ist. Darin liegt erst die Todesüberwindung, daß der Tod keine Macht mehr an dem sündebefreiten, „dem gerechten Menschen" hat. Das ist die Lehre Luthers, die er als Heilsbotschaft den Menschen seines Jahrhunderts und den nach diesen kommenden zu verkünden hat.

Ihre letzte Sinnerfüllung erfährt sie aber auch erst in der Glaubensbetätigung des Einzelnen. Ohne die überzeugte Gläubigkeit an dieses Heilsgeschehen, das in dem Worte δικαιοῦσθαι liegt, ist die ganze Rechtfertigungslehre sinnlos. Ohne diese πίστις, die Gläubigkeit schlechthin, ist weder die Sündenvergebung noch die Todesüberwindung. Darum heißt das abschließende Wort des Römerbriefes hierüber, das vielleicht erst die Bestätigung der Lehre von der Rechtfertigung ist: „Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christ" (Röm. 5, 1). Dieses Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως zeigt erst die wirkliche Erlösungsfreude und -sicherheit, die in Luthers Rechtfertigungslehre liegt, sobald aus der Glaubensüberzeugung die geschehene Rechtfertigung den Menschen offenbart ist. Die Überwindung der Sünde und des Todes ist jetzt für den Gläubigen Gewißheit, und so muß die Rechtfertigungslehre in den himmlischen Trost ausklingen: „So haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christ."

Mit dieser Lehre hat Luther jetzt die Waffen in der Hand, gegen den Tod als Beherrscher des Lebens zu kämpfen. Er läßt ihm sein Recht, soweit er ihn als Naturgesetz anerkennt. Darüber hinaus räumt er ihm ein solches weder für das diesseitige noch für das jenseitige Leben ein. Durch seine Rechtfertigungslehre ist er nicht mehr der ewige Schatten, der über dem Leben des Menschen liegt und ihm ein tägliches memento mori abverlangt, wenigstens nicht mit dem Ziel,

jede Lebensfreude abzuschneiden. Das ist die eine große Erlösungstat für den Menschen des 16. Jahrhunderts, wie sie Fritz Strich in seinem schon zitierten Aufsatz (vgl. Anm. 42) gegenüber Troeltschs Auffassung richtig hervorhebt [44]).

Die zweite liegt gleichfalls innerhalb der Rechtfertigungslehre in ihrer Auswirkung auf die Todesauffassung. Luthers Glaubensrechtfertigung stellt auch ihre Forderungen, deren erste persönliches Verantwortungsbewußtsein ist. Seine Lehre führt den Gläubigen wohl durch den Tod zum Leben, aber nicht ohne daß sein „Persönlichkeitsbegriff ... in dem gesteigerten Verantwortungsgefühl wurzelt“ [45]). Darum sind wir alle zum Tode gefordert und keiner kann für den andern sterben, und jeder in eigener Person muß gerüstet sein, mit dem Teufel und dem Tode zu kämpfen (vgl. Anm. 4).

Die Rechtfertigung wird nur dem zuteil, der selber gegen den Tod gekämpft hat. Das ist die ethische Forderung Luthers, die er in seiner Rechtfertigungslehre an den Einzelnen stellt. In der Selbstverantwortung liegt die höchste Forderung, die er an den Gläubigen für dessen Lebens- und Todesüberwindung stellt. Mit ihr wird die Rechtfertigungslehre gleichzeitig Quelle und Lösungsmöglichkeit der Todesproblematik.

---

[44]) Ernst Troeltsch: Renaissance u. Reformation. Histor. Zeitschrift 110. S. 514 ff. 555.

[45]) Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I: Luther, S. 473.

Zweiter Hauptteil.

Darstellung des Todesproblems in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts durch gesonderte Analyse einzelner Typen und Dichterkreise.

Kapitel I.

Vereinfachung der Todesproblematik durch überzeugte Gläubigkeit.

A. Die jenseitszugewandten Gläubigen.

1. Paul Gerhardt (1607-1676).

Die Gestalt Luthers erscheint bei der Betrachtung des Todesproblems in dem Jahrhundert nach der Reformation in dem Gesichtskreis jedes einzelnen Dichters, der im Kampf mit dem Tode den Sieg zu behalten trachtet. Meist erscheint seine Persönlichkeit nicht im Sinne des Vorbildes, sondern als Verkörperung der Reformationsgedanken im Sinne der Rechtfertigungslehre. Zu ihr kehren schließlich alle zurück, die zum Tode ein persönliches Verhältnis gewonnen haben. Sie werden die Dichter der vielen Kirchenlieder, die einen Querschnitt durch die geistliche Lyrik des 17. Jahrhunderts darstellen.

Die rein persönliche Haltung Luthers ist aber doch einem unter diesen Kirchenliederdichtern zum Vorbild geworden: Paul Gerhardt. Seine Stellung zu Luther ist eine andere, viel nähere und wesensähnlichere als die seiner gleichaltrigen Glaubensgenossen. Wohl ist das Bild Luthers viel mächtiger, wirkt vor dem Horizont des Weltgeschehens der Reformation weit überhöhter und leuchtender. Aber selbst bei solchem divergenten Größenverhältnis wächst Paul Gerhardts Persönlichkeit vor dem dunklen Hintergrund des 30 jährigen Krieges

und der konfessionellen Religionsfehden zu der eines Kämpfers, der zwar nicht wie Luther für die Menschheit an sich, sondern nur um sich als Einzelmenschen mit dem Tode ringt. Das Kräfteverhältnis ist bei den beiden verschieden, der Sieg ist für Paul Gerhardt leichter, weil er schon Luthers Waffen führt. Die Parallelität der Schicksale haftet beiden an. Beide werden geächtet, beide stehen auf der gleichen Bekenntnisgrundlage des „Ich kann nicht anders", beide aber auch auf der des Glaubens an die göttliche Kraft. Sie fühlen sich beide dazu ausersehen, Gottes Streiter zu sein und geben diesem Bewußtsein in ihrer Dichtung Raum. So stehen zwei Lieder nebeneinander, die der gleichen Quelle des inneren Kampfes wie des unbeugsamen Gottvertrauens entspringen: „Ein feste Burg ist unser Gott" und „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich".

Verlegt man diesen gleichen Willen zum Widerstand in die Atmosphäre des Kampfes gegen den Tod, so stehen beide, Luther wie Paul Gerhardt, gegen ihn gerüstet. Mit gleichen Waffen nimmt Paul Gerhardt im 17. Jahrhundert den Kampf auf, den fast 100 Jahre vorher Luther führte. Er kämpft ihn gut und wird Vorbild für eine unübersehbare Kette von Generationen über sein Jahrhundert hinaus.

Echte Herzensfrömmigkeit als Grundlage seiner Persönlichkeitsentwicklung.

Für Paul Gerhardt bedeutet sein Leben schon eine Überwindung des Todes. Es hat nur einen Inhalt: die Frömmigkeit. Er ist so fromm, daß sein Lebensbewußtsein Diesseits und Jenseits nicht trennt. Für ihn ist Glauben gleich Leben zu setzen. Und so wird Luthers Sieg über den Tod auch sein Sieg, ohne daß er sich für ihn zu einem Problem verdichtet. Er sieht ja am Ende des menschlichen Lebens nicht den Tod, sondern das neue Leben. Sein Weg zum Tode ist sein Weg zum Leben. So kommt er auf dieser Glaubensbasis zu einer Todesanschauung, die ganz einfach ist, ganz unabhängig von irgendwelcher im 17. Jahrhundert bewußt gewordenen Diesseitseinstellung.

Für ihn gehen Ethos und Ratio im Glauben auf. Er hat nur eine diesseitige Lebensenergie: Frömmigkeit. So sieht er auch nur ein Bild vom Tode: das Tor zum Leben, und er kennt auch nur einen Weg durch den Tod zu Gott: den Glauben.

Sucht man bei Paul Gerhardt die Wertungsmaßstäbe für die Dinge des Diesseits zu erkennen, um seine Bewertung des Todes daran ablesen zu können, so findet man einen Menschen, der sich ganz außer sich selbst gestellt hat, in dem Sinne, daß er nur an dem Seienden Freude hat, das ihm bereitet ist, ohne daß er selbst mit irgendeinem Willensaufwand sich diese Freude verschafft hätte oder auch nur verschaffen wollte. Er empfängt nichts, das er sich hätte verdienen wollen. So lebt er sein Leben als nicht ihm selbst gehörig, um etwas daraus in sich zu entwickeln. Er lebt es, um Gottes Größe und Gnade darin vor den Menschen zu enthüllen, in einer hingebungsvollen Frömmigkeit, die wohl Freude kennt, aber nur die, die gänzlich von jeder Gewissensregung frei ist, die aus Gottes Allmacht sich dem Menschen selbst in dem Sein und Verwandeln der Natur darbietet. Er lebt dieses Leben aber auch in der sich selbst steigernden Frömmigkeit des Herzens, die das Leid kennt. Und Paul Gerhardt ist viel Leiden zugemessen. Darin vertieft er seinen Glauben, daß er dem Leide niemals ausweicht. So ruhen diese beiden Faktoren Lebensfreude und Lebensleid in der Frömmigkeit des Herzens tief eingebettet. Darin beruht seine innere Grundhaltung während der ganzen Lebenszeit.

Wenn sich jetzt seine Gedanken dem Tode nähern, so bedeutet dessen Kommen für diesen schon im Diesseits Gott gehörenden Menschen nichts. Er kennt keine Todesangst in seinem Leben.

Von dieser konzentriertesten Gottzugewandtheit der Seele in ihm muß ein starker Abglanz auf seine Umgebung ausgegangen sein. Erschütternd ist die ruhige Hinnahme des Todes in der Darstellung vom Sterben seiner Frau, die in allen Einzelheiten die Seelenstimmung der Sterbenden und

auch seine eigene Haltung kennzeichnet[46]), die bei dem Tode seines Kindes sich noch vertiefter in seiner Dichtung ausspricht[47]):

„Du bist zwar mein und bleibest mein,
(Wer will mir anders sagen?)
Doch bist du nicht nur mein allein;
Der Herr von ewgen Tagen
Der hat das meiste Recht an dir,
Der fordert und erhebt von mir
Dich, o mein Sohn, mein Wille,
Mein Herz und Wunsches Fülle.

Ach, gült es Wünschens, wollt ich dich,
Du Sternlein meiner Seelen,
Vor allem Weltgut williglich
Mir wünschen und erwählen;
Ich wollte sagen: Bleib bei mir!
Du sollst sein meines Hauses Zier;
An dir will ich mein Lieben
Bis in mein Sterben üben.

So sagt mein Herz und meint es gut;
Gott aber meints noch besser.
Groß ist die Lieb in meinem Mut,
In Gott ist sie noch größer.
Ich bin ein Vater und nichts mehr,
Gott ist der Väter Haupt und Ehr,
Ein Quell, da Alt und Jungen
In aller Welt entsprungen.

Ich sehne mich nach meinem Sohn;
Und der mir ihn gegeben
Will, daß er nah an seinem Thron
Im Himmel solle leben.
Ich sprech: Ach weh, mein Licht verschwindt.
Gott spricht: Willkommn, du liebes Kind,
Dich will ich bei mir haben
Und ewig reichlich laben."

---

[46]) Hermann Petrich: Paul Gerhardt. Gütersloh 1907, S. 171 ff. Vgl. dort Anm. 91. Vgl. auch die 2. Auflg. v. 1914.

[47]) Die Gedichte von Paulus Gerhardt, hg. v. August Ebeling, Hannover 1898, S. 100-101.

Die Glaubensrechtfertigung Luthers als einzige Lösungsmöglichkeit seiner Todesauffassung.

Von derselben inneren Ruhe ist Paul Gerhardt dem eigenen Tode gegenüber gewesen. In seinem 70. Lebensjahre setzt er für seinen Sohn ein Testament auf, in dem er über sein Leben eine kurze, etwas vergrämte Rechenschaft gibt, trotzdem aber seinem Sohne dasselbe Leben wünscht, obgleich er in ihm „nur wenig gute Tage dabei haben möchte". Aber sein Glaube an Gott ist nicht gebrochen. „Denn da weiß der liebe Gott schon Rat zu und kann das äußerliche Trübsal mit innerlicher Herzenslust und Freudigkeit des Geistes genugsam ersetzen."

Als Letztes und Wichtigstes wünscht er ihm das gleiche, das er seinem Leben vorangestellt hatte und das er als Ende und Abschluß für sich selbst in stiller Gläubigkeit erwartet: „Bete fleißig, studiere was Ehrliches, diene redlich und bleibe in deinem Glauben und Bekenntnis beständig, so wirst du einmal auch sterben und von dieser Welt scheiden willig, fröhlich und seeliglich[48])."

So gestaltet Paul Gerhardt das Bild des Todes frei von aller Grausamkeit, aus der die beklemmende Angst herrührt, die so viele Dichter des 17. Jahrhunderts bis zu ekstatischen oder hypochondrischen Formen hinreißt. Jedes Schreckenwollen, jede moralische Tendenz fehlen seiner Dichtung, sodaß aus den Sterbeliedern Glaubenslieder werden. Er begegnet dem Tode als überzeugt Gläubiger, der sich allein auf die Rechtfertigungslehre Luthers beruft und die Machtstellung des Todes fast zur Hilflosigkeit herabmindert. So kann er ihm in einem Osterlied zurufen[49]):

„Der Tod mit seiner Macht
Wird nichts bei mir geacht,
Er bleibt ein totes Bild
Und wär er noch so wild."

So ist es nicht zufällig, daß die meisten Lieder Paul Gerhardts, die die Todesbetrachtung als Inhalt haben, meist über-

[48]) Ebeling, a. a. O. S. XIX.
[49]) S. 70, Str. 5, bei Ebeling.

schrieben sind: „Christliche Todesfreude“, „Freudige Empfahung des Todes“, „Christliches Freudenlied“ [50]). Aus dieser Todessicherheit, die sich im späteren Pietismus wiederfindet, erwachsen nicht nur Todesverachtung [51]), sondern weit zahlreicher noch die schönen Gedanken und Bilder, die er für den Tod findet. In seinem heiligen Liede „O Häupt voll Blut und Wunden“ nähert er sich in höchstem Maße dem Todesgeschehen [52]):

„Ich will hie bei dir stehen,
Verachte mich doch nicht!
Von dir will ich nicht gehen,
Wann dir dein Herze bricht;
Wann dein Herz wird erblassen
Im letzten Todesstoß,
Alsdann will ich dich fassen
In meinen Arm und Schoß.“

So nahe er hier dem Tode ist, steht er ihm doch nicht allein gegenüber:

„Wann ich einmal soll scheiden,
So scheide nicht von mir!
Wann ich den Tod soll leiden,
So tritt du dann herfür!
Wann mir am allerbängsten
Wird um das Herze sein,
So reiß mich aus den Ängsten
Kraft deiner Angst und Pein!

Erscheine mir zum Schilde,
Zum Trost in meinem Tod,
Und laß mich sehn dein Bilde
In deiner Kreuzesnot!
Da will ich nach dir blicken,
Da will ich glaubensvoll
Dich fest an mein Herz drücken:
Wer so stirbt, der stirbt wohl.“

---

[50]) Ebeling, S. 322. 353. 153.

[51]) Freudige Empfahung des Todes, S. 353, Str. 3, bei Ebeling. Dort heißt es vom Tode: „ein Spott ist aus dir worden“.

[52]) Ebeling, S. 270, Str. 6.

Aber diese Todessicherheit macht ihn zu einem Dichter, der die ruhigen, schönen Bilder geschaffen hat, die keine Beschreibungen, sondern Augenblicksbilder von dem Wunder der letzten menschlichen Verwandlung sind [53]).

„Kennst du den Tod, so hats nicht Not,
All Angst wird sich zertrennen...
Er ist das güldne Himmelsthor
Und des Eliä Wagen,
Darauf mich Gott zum Engelchor
Gar bald wird lassen tragen..."

Aus diesen Liedern spricht die ganze Erlösung von der Todesangst und die sichere Jenseitsgläubigkeit. Trotzdem versucht man, gerade aus den Versen von „O Häupt voll Blut und Wunden" und aus anderen Stellen seiner geistlichen Dichtung eine Stellung Paul Gerhardts zwischen „der älteren Mystik und dem Pietismus" zu begründen [54]).

Wie in der Frage nach Luthers Beteiligung an der Mystik wird hier überbetont ein mystischer Gefühlsgehalt der Gedichte herausgestrichen, der mit Entlehnungen aus älteren Mystikern bewiesen wird. Auch bei Paul Gerhardt finden sich in seinen Nachdichtungen [55]) Anklänge an den Wundenkult des späteren Pietismus. So in seiner „Passionssalve", in dem Gedicht „An die Seite", die dort als das „Weite Thor der Gnaden" (S. 263) bezeichnet wird, und wo auch der Gedanke des „Einschließens" in diese Wunde auftaucht.

Die spätere Darstellung der mystischen Dichter des 17. Jahrhunderts wird zeigen, wie vorsichtig die wissenschaftliche Forschung, besonders in kurzen Allgemeinbehauptungen, sein muß, die sich nur auf den Nachweis eines vorhandenen Nebeneinanders von gleichen Motiven einer besonderen Seelenhaltung — hier der pietistisch-mystischen — stützen.

---

[53]) S. 322, Str. 18, bei Ebeling. Vgl. auch S. 99: „Trostgesang", Str. 7, wo dieselben dichterischen Bilder auftauchen.

[54]) Vgl. Karl Viëtor, Probleme, S. 54.

[55]) Auch die unsicheren Quellenforschungen Eugen Aellens: Quellen u. Stil der Lieder P. Gerhardts, Diss. Basel 1917, bringen nichts Entscheidendes zu dieser Frage.

Diese Anklänge an die Mystik der lateinischen Hymnendichtung bedeuten für die Stellung Paul Gerhardts zum Tode nichts von all dem, was später als mystische Dichtung, nicht einmal von dem, was als pietistische Dichtung in der geistlichen Lyrik auftaucht. Die stark ausgebildete persönliche Frömmigkeit läßt bei Paul Gerhardt wie bei Luther mystische Vorbilder als Motive der geistlichen Dichtung eindringen, ohne daß sie einer diesen Vorbildern adäquaten inneren Haltung entspringen. In den Herzen dieser beiden Männer war kein Platz für die Aufnahme der passiven mystischen Vereinigung. Ihre Gläubigkeit verschließt sich dem Einbruch einer solchen religiösen Gefühlswelle. Gerade Paul Gerhardts unbeirrbarer, einfacher, überzeugter Gläubigkeit entwächst die problemferne Todessicherheit seines Glaubensliedes [56]):

„Ist Gott für mich, so trete
Gleich alles wider mich;
So oft ich ruf und bete,
Weicht alles hinter sich.
Hab ich das Haupt zum Freunde
Und bin geliebt bei Gott,
Was kann mir tun der Feinde
Und Widersächer Rott?"

Sein überzeugter Glaube an Luthers Rechtfertigungslehre ragt über die allgemeine Kirchenlieddichtung hinaus, die — wie Paul Gerhardt — in ihrer Gesamtheit noch der vertieften Todesproblematik fernbleibt.

2. Die protestantischen, pietistischen und katholischen Kirchenliederdichter.

Das deutsch-evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts begreift im kollektiven Sinne die ganze Zahl der Lyriker in sich, die dem Todesproblem besonderen Ausdruck verliehen haben, soweit sich bei ihnen „geistliche Lyrik" findet. Obwohl die Einzelanalyse des Todesproblems den großen Zusammenhang der Kirchenliederdichter zerreißt, ist diese Dichtung doch in ihrer Geschlossenheit für die Darstellung der

[56]) Ebeling, S. 237 ff.

Todesproblematik wichtig, soweit sich in ihr besondere, persönlich variierte Arten der Frömmigkeit entwickeln, die bei persönlicher Reflexion oder Gefühlssteigerung religiöse und weltanschauliche Vorstellungen auslösen. Durch sie erreicht die Persönlichkeit des einzelnen Dichters dann neue Grade der Vertiefung in seiner Stellung zum Tode.

Die protestantische Jenseitsgläubigkeit.

Paul Gerhardt vertritt den Typus des protestantischen Kirchenlieddichters. Soweit sich überhaupt für das 17. Jahrhundert aus der grundlegenden, wichtigsten Lösungsmöglichkeit des Todesproblems durch Luthers Glaubensrechtfertigung besondere, persönlich gesteigerte Dichtungsinhalte finden lassen, sind sie bei Paul Gerhardt aufgezeigt worden. Die Analyse seiner Stellung zum Tode unterstreicht bewußt die Wichtigkeit der Glaubensrechtfertigung für das Todesproblem in der deutschen Lyrik dieses Jahrhunderts nach der Reformation. In ihr ist A n f a n g wie E n d e der Gedanken über die Todesüberwindung schon angedeutet.

Es ist also kein Wunder, daß die Dichter, die nicht aus persönlichstem Antrieb „zum Bedürfnis der eigenen Seele, sondern für eine große Gemeinde“ [57]) ihre Lieder aufzeichneten, fast gleichlautend den Gedankengang ihrer Todesvorstellung und Todeserlösung im Kirchenlied festlegten. Dem Dichtungstypus Paul Gerhardts entsprechen die Mehrzahl der protestantischen Kirchenliederdichter, wenn sie sich auch wertungsmäßig nicht auf die gleiche Ebene dichterischer Einfachheit bringen lassen. So mag die obige genauere Analyse Paul Gerhardts in seiner Stellung zum Tode für die große Zahl der festgelegt lutherisch Gläubigen stehen.

Aber der Charakter der evangelischen Kirchenlieddichtung ist in seiner Stellung zum Todesproblem nicht ganz streng auf den Typus Paul Gerhardts festzulegen. So ist auch noch der andere Typus des Kirchenliedes in seiner Verbunden-

---

[57]) Rudolf Kipphahn: Joh. Rist als geistl. Lyriker. Diss. Heidelberg 1924 (Ms.). S. 10.

heit mit der Todesproblematik abzugrenzen, der im pietistischen Seelenlied die Vorstufe zur mystischen Jesusverbundenheit erreicht.

Die pietistische Jesusgeborgenheit.

Deutlich genug reichen die Wurzeln dieses Kirchenliedtypus weit ins Luthertum hinein [58]). Die Dichtung Johann Rists (1607-1667) zeigt in ihrer streng lutherischen Art — an vielen Stellen an die Dichtung Paul Gerhardts anklingend (vgl. Anm. 58) — kaum merkliche Spuren pietistischer Seelenstimmung. Sie ist noch nicht in den vorpietistischen Kreis einzubeziehen. In einfachem Gottvertrauen bleibt Rists furchtlose Stellung zum Tode erhalten, ohne jeden mystischen Einschlag. In ihm gewinnt das lutherische Kirchenlied seinen charakteristischen, wenn auch gegenüber Paul Gerhardt schon abgeschwächten Erlösungsausdruck [59. 60]):

„Meinen Geist befehl' ich dir
Herr in deine Hände.
Eil Herr Jesu bald zu mir
Das mein letztes Ende
Mir in dieser kurtzen Zeit
Möge so gelingen
Daß ich könn in Ewigkeit
Lob und Dank dir singen."

Größere Annäherung an den mystischen Pietismus spricht aus den geistlichen Dichtungen Philipp von Zesens (1619-1689). Unbekannt als geistlicher Lyriker, nicht mehr erhalten als Kirchenliederdichter, bedeutet er doch viel durch seine Beziehungen zu den holländischen Pietisten. Die tief

---

[58]) Joh. Rist, Gedichte, hg. v. K. Goedeke. Leipzig 1885 (Dtsch. Dichter d. 17. Jhdt. Bd. 15). S. 260, Z. 33 ff.

[59]) Vgl. Kipphahn, a. a. O. S. 162.

[60]) Vgl. Rist, hg. v. K. Goedeke. A. a. O. S. XXXIX. Kurz vor seinem Tode schreibt Rist noch in seiner „alleredelsten Zeitverkürzung" wörtlich: „wie sollte ich denn nun nicht (nach vielen Krankheiten) ..... in den süßesten Todesgedanken meine alleredelste Zeitverkürzung suchen?"

religiöse, zur Mystik neigende Anna Maria von Schurmann [61]) ist in der Zeit seines holländischen Aufenthaltes wohl die treibende Kraft, die Zesen besonders dem Pietismus zugeführt hat. Zesens Stellung zum Tode ist für die Problematik unbedeutend, während sie für die Entwicklung der pietistischen Richtung im Kirchenlied immerhin von Einfluß ist. Müder Verzicht spiegelt sich in den Sterbegedichten, aus denen eine kampflose Frömmigkeit spricht, die weit entfernt ist von jeder Willensauflehnung gegen den Tod. Aus dieser passiven Lebenshaltung erwächst die in seinen Dichtungen verstreute pietistische Frömmigkeit, die er ohne innere Beteiligung genial in die geistliche Dichtung einfügt. Das Hohelied, in der Opitzschen Bearbeitung [62]), bringt er in Strophen; und seit dieser Zeit sind die bereitstehenden Bilder und Motive der Mystik neue glänzende Ornamente in der spielerischen Hand des Dichters. Die mystischen Liebesbilder von der Christusminne tauchen schon zusammenhängend auf, so in dem „Dichterischen Rosen und Liljenthal" (Hamburg 1670, S. 8) und in den „Gekreutzigten Liebesflammen" (Hamburg 1653, S. 21), wo sie als pseudomystisch in Zesens Dichtungsart und gleichsam als Rokokoschäferlieder auf Jesus erscheinen. „Die irrationale Erotik mußte seiner Art liegen, und er hätte wohl die dichterische Kraft gehabt, ebenbürtig neben Spee zu treten, aber die religiöse Zentriertheit fehlt ihm völlig ..." (G. Müller, Liedgeschichte S. 87). Vielleicht ist es nicht allein die fehlende Konzentration des religiösen Erlebens, weniger noch die von Günther Müller angeführte orthodoxe Beschränkung des protestantischen Kirchenliedcharakters, sondern die allzu starke Gebundenheit an alle geistigen Modernitäten seines Zeitalters, denen Zesen un-

---

[61]) Vgl. C. Boumann, a. a. O. S. 63-64. Dazu Alfred Gramsch: Zesens Lyrik. Leipzig 1922, S. 67-68. Viëtor: Probleme, S. 52-53. Fischer-Tümpel: Das dtsch.-evang. Kirchenlied, II, S. 326, Nr. 310.

[62]) Vgl. R. Ibel: Die Lyrik Ph. v. Zesens. Diss. Würzburg 1922 (Ms.). S. 57 ff.

löslich mit seinem ganzen dichterischen Virtuosentum verpflichtet ist.

Auch in Johann Heermann (1585-1647) entwickelt sich der Pietismus noch nicht eigenpersönlich. Seine Abhängigkeit von der Erbauungsliteratur [63]) kennzeichnet Heermanns menschliche Eigenart, die trotz ihrer übersteigerten Gefühlsintensität noch nicht ohne Vorbilder auskommen kann. Ihm sind die Freuden der Welt, die er einst in seiner Jugend erleben durfte (Hitzeroth S. 25 f.) durch schwere Schicksale zerschlagen, und so richtet er alle Gedanken auf das geistliche Leben in sich. Aus einer leidensbereiten Passivität, ähnlich der Zesens, reifen in ihm pietistische Gedanken, die seine persönliche Stellung zum Tode entscheidend beeinflussen.

Seine Todesüberwindung liegt zutiefst in dieser Unverbundenheit mit dem Leben, die das spätere schwere Lebensschicksal in ihm noch verschärft hatte. Die Aussicht auf die Freuden des anderen Lebens nimmt ihm des Todes Schrecken. So kennt er für das Leben vor dem Tode nur noch das Anklammern an die Glaubenslehre vom Erlösertod Christi. Aus dieser Annäherung an das Todesgeschehen des Heilands übersteigert sich in ihm die Jesusliebe, die ihn endgültig in die Kreise der Pietisten führt. Mit dem Einbruch des Gefühls formen sich die Sehnsuchtslieder nach dem Eingeschlossensein in Jesus selbst, die sich dann überfühlen in dem Traumzustand des Geborgenseins in Jesu Wunden. Fast vermessene Todessicherheit spricht dann aus seiner Dichtung [64]):

„Die Gott aber nimbt zu sich
In den Himmel, gleich wie mich,
Und mit lauter Wollust tränket,
Wer ists, der sich darob kräncket?"
(Nr. 360, 2).

---

[63]) Vgl. dazu Karl Hitzeroth: Joh. Heermann, Marburg 1907, S. 37-64 besonders. Vgl. auch Fischer-Tümpel, Bd. I, S. 268, Nr. 322 und S. 271, Nr. 324.

[64]) Vgl. Fischer-Tümpel, Bd. I, Nr. 364 (Valetgesänglein) und Nr. 380 (Sterbelied, Str. 2). Eine gleiche Todessicherheit findet man in dem Sterbelied Nr. 384.

Alle Todesfurcht schwindet aus dieser Jesus besitzenden Lyrik, in der die Wundmale des Herrn eine unerträglich übersteigerte Heilsbedeutung dem Tode gegenüber haben:

Trost aus den Wunden Jesu... (Nr. 363, 6; vgl. Anm. 64),

„Hab ich dich in meinem Hertzen,
Du Brunn aller Gütigkeit,
So empfind ich keine Schmertzen
Auch im letzten Kampf und Streit.
Ich verberge mich in dich;
Welch Feind kann verletzen mich?
Wer sich legt in deine Wunden,
Der hat glücklich überwunden."

Es wäre eine Überbewertung der mystischen Bestandteile des Pietismus in der Kirchenlieddichtung, wollte man in der Bedeutung solcher vertieften Frömmigkeitsempfindung eine gleiche Wirkung auf die Umformung der Todesanschauung sehen, wie sie die Mystiker dieses Jahrhunderts auf die Todesproblematik ausübten.

Selbst in Gottfried Arnold (1666-1714) führt der Ausbildungsprozeß seines mystischen Pietismus nur in der zweiten Periode [65]) seiner Entwicklung durch den Zustand der seelischen unio mystica, um schließlich im letzten Stadium des Pietismus mit überzeugter Gläubigkeit an die Erlösung durch Jesu Tod dem Sterben zu begegnen [66]). Der ruhelose, kämpferische Charakter Gottfried Arnolds läßt die zuversichtliche Gläubigkeit dem Tode gegenüber nicht so klar zutage treten wie der quietistische Einschlag bei Gerhard Tersteegen (1697-1769) [67]) und dem Grafen Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760).

Die quietistische, gläubige Seelenhaltung findet im pietistischen Kirchenlied ihren dichterischen Ausdruck, der die

---

[65]) Dazu Erich Seeberg: Gottfried Arnold. Meerane 1923. S. 1.

[66]) Vgl. Gottfried Arnolds Lieder, hg. v. Ehmann. Nr. 14 u. Nr. 20.

[67]) Vgl. Rudolf Zwetz: Die dichterische Persönlichkeit Gerhard Tersteegens. Diss. Jena 1915; in der guten Arbeit von Zwetz wird die pietistische und quietistische Stellung Tersteegens zur Mystik treffend charakterisiert S. 24 ff. (Über Anschluß an Scheffler vgl. S. 31 ff.).

Jesusgeborgenheit dem Tode gegenüber im beginnenden 18. Jahrhundert immer mehr variiert.

Die katholische Todesentferntheit.

An die Aufzeigung der mystischen Bestandteile des pietistischen Kirchenliedes ließe sich die Beteiligung der katholischen Kirchenlieddichtung an der Todesproblematik des 17. Jahrhunderts leicht anknüpfen. Es ergäbe sich aber eine falsche Verlagerung der Akzente für die wirkliche Bildung und Vertiefung der Todesproblematik in der Lyrik des 17. Jahrhunderts, wollte man die Mystik dieser Zeit innerhalb der Kirchenlieddichtung an pietistische Inhalte der Kirchenlieddichtung anschließen.

Sieht man einmal davon ab, in Spe und Scheffler die Repräsentanten des katholischen Kirchenliedes im 17. Jahrhundert dichterisch festzulegen, so ergibt sich in diesem Zusammenhang eine verwunderliche Nichtbeteiligung an der Erweiterung des Todesgedankens von katholischer Seite. Dieses Unbeteiligtsein am Todesproblem in der katholischen Kirchenlieddichtung ist auf den überwiegend liturgisch-hymnologischen Charakter des Gottesdienstes zurückzuführen, in dem kein Platz war für das Erbauungslied, durch das derartige Gedankengänge im protestantischen und pietistischen Kirchenlied zum Ausdruck kamen. Die katholische Hymnologie blieb von ihren lateinischen Vorbildern abhängig, die in ihrer Form und sinngetreuen Übersetzung dem Seelenausdruck des einzelnen Gläubigen den Eintritt verwehrten.

Das katholische Dogma konnte das Problem des Todes nur nach mystischer Richtung in seinen geistlichen Liedern erweitern. Die streng katholischen und jesuitischen Mystiker müssen das Fehlen von Kirchenliederdichtern ersetzen, soweit nicht bis auf wenige nur ansatzhafte Ausnahmen — wie Prokop von Templin oder Laurentius von Schüffis — protestantische und Konvertitendichtung an diese Stelle tritt.

In W. Bäumkers „Katholischem Kirchenlied" (Freiburg 1883-1886) findet sich keine Todesdichtung, die über den volksliedmäßigen, von der lateinischen Dichtung entlehnten

Kirchenliedcharakter mit seinem allgemein gültigen Inhalt hinausginge. Sie erschöpft sich im memento mori (Bd. 2, S. 301 ff.) und in der Anrufung Christi als Seligmacher (Bd. 2, S. 304 und 305; 311 und 312). Immer wieder findet sich die katholische Kirchenlieddichtung zur Hymnologie zurück, in der sie den Auferstehungsgedanken in unzähligen Variationen gegen den Tod ausspielt [68]).

Auch die Marienhymne des 17. Jahrhunderts erreicht nur in Jacob Balde einen Höhepunkt und findet auch dort erst den engen Problemzusammenhang mit dem Tode, sobald sich die Marienverehrung in die persönlichen Seelenbereiche der Mystik verliert.

Eine deutliche Todesentfernung kennzeichnet die katholische Kirchenlieddichtung, die erst in der mystischen Seelenhaltung des Jesuiten Balde, des Katholiken Spe und des Konvertiten Scheffler überwunden wird. Dann aber führt sie zu einer Erweiterung des Todesproblems ins Mystische, die in ihrer tiefen Verbundenheit mit dem lebendigen Strom der allgemein geistigen und persönlichen Inhalte die Verflechtung des Todesproblems mit dem Lebensgefühl des 17. Jahrhunderts erschließt.

Zusammenfassend sagt Dilthey einmal (Bd. 3, S. 76): „Das Kirchenlied war die höchste Äußerung der protestantischen Religiosität innerhalb der Literatur des 17. Jahrhunderts". Und trotzdem sind die Berührungen des Kirchenliedes mit dem Todesproblem nicht so stark, daß man von einer beginnenden Problematik sprechen könnte. Hierin liegt ein starker negativer Beweis für die seltsame Substanzenlagerung, die später zum Todesproblem führt.

In der Kirchenlieddichtung wird der Bann der Nurgläubigkeit von dem Einzelnen nicht durchbrochen, denn die Ablenkung der gefühlsmäßigen Frömmigkeitsvertiefung zum Pietismus ist noch nicht dafür anzusehen. Auch die auf-

---

[68]) Vgl. Bäumker: Das katholische Kirchenlied. Freiburg 1883–1886. Bd. II, S. 321 ff. Dazu auch K. Vietor: Geschichte d. dtsch. Ode. München 1923, S. 30 ff.

genommenen mystischen Motive und Bilder haben noch keine Bedeutung für die wirkliche Problematik. Es gehört die dauernde Reibung der ichbewußten Persönlichkeit mit ihrer religiösen oder daseinsbedingten Umgebung dazu, die Spannung zwischen Tod und Leben zu zeugen, aus der dann einmal die nicht zu beschwichtigende Frage nach dem Tode als zündender Funke auf den Menschen überspringt.

B. Die diesseitszugewandten Gläubigen.

1. Opitz und die Gleichaltrigen des beginnenden Jahrhunderts.

Die lyrische Dichtung Deutschlands beginnt um die Jahrhundertwende nach dem Reformationszeitalter mit drei Namen bekannt zu werden: Theobald Hock, Georg Weckherlin und Martin Opitz. Diese drei verkörpern noch heute den sichtbaren Abschnitt in der deutschen Dichtung, an dem sich eigene Kunst von ausländischem Vorbild befreit. Es gibt für solche Wendungen in der Bildungs- und Entwicklungsgeschichte der Künste zwei Wege, auf denen sich die Wandlung vollziehen muß: göttliche Sendung des Genies oder bewußter menschlicher Wille.

Es gibt auch nur zwei geistige Materien: Inhalt oder Form. Alle drei Dichter des beginnenden 17. Jahrhunderts wollen eine neue Form. Alle drei sehen ihre Berufung darin, nicht dichten zu müssen, sondern es zu wollen. In dieser ihrer festen Zielsetzung des besser und schöner Dichtenwollens sind sie von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Todesproblematik.

Unbeteiligtsein an den Problemsubstanzen.

Es ergibt sich ein merkwürdiges Bild. Die Lyrik des 17. Jahrhunderts zeigt in diesen ersten drei diesseitszugewandten Schöpfern eine noch deutlichere Unverbundenheit mit dem Todesproblem als in den Kirchenliederdichtern. Wohl denken sie an den Tod, dichten Grab- und Sterbegedichte, aber sie dichten aus Beruf, tief befangen in der

Bindung an das christliche Dogma des Reformationszeitalters.

Luthers Glaube ist ihr Glaube und Luthers Stellung zum Tode ist ihre eigene. Sie stehen an der Schwelle des neuen Jahrhunderts, spüren in sich die Kraft eines neuen Evangeliums, das sie in dem Erlebnis des großen Krieges erproben. Sie tun den Schritt in die neue Geistigkeit des 17. Jahrhunderts, hüten aber in sich den Besitz der Sicherheit ihrer Seele im Glauben an die Rechtfertigungslehre.

Alle drei sind sie religiöse Menschen, die als Dichter mehr mitbringen aus dem Jahrhundert Luthers als andere, und in ihnen ist der Boden bereitet, dem zwischen Diesseits und Jenseits stehenden Todesproblem dichterischen Ausdruck und neuen, ichbezogenen Inhalt zu verleihen. Aber sie sind nicht die, die in der ersten Reihe mit allem Sinnen und Denken wider den Tod kämpfen. Sie verschaffen als Dichter der deutschen Lyrik einen Platz in den Künsten ihres Jahrhunderts, aber das Jahrhundert, dessen Lyrik sich immer wieder dem Todesproblem nähert, kann in ihnen noch nicht die erkennen, die den Todesgedanken bis zur Problematik durchdenken und als Dichter erleben. Sie kommen kaum über die ersten völlig formalen Spielereien mit dem Todesgeschehen hinaus, wie sie Regnart und Schallenberg aus ihrer italienischen Lektüre mitgebracht hatten. Schallenberg verfügt noch nicht über mehr als ein allgemeines Gottvertrauen [69]), das von der Todesvorstellung unbeeinflußt bleibt. Für ihn gilt der Tod auch nur als Stilelement, als Anlaß zu Wortspielen in der Liebesdichtung (S. 111-112). Anknüpfend an Regnart und Schallenberg schaffen diese Gleichaltrigen um Opitz erst die Formen der deutschen Lyrik, ohne daß sie die Kraft haben, sie mit eigenem Inhalt zu füllen. Sie haben zuviel an Stoffen und Motiven aus dem Reformationszeitalter mitgebracht. Der Schritt war für sie zu groß, den sie mit Luther zusammen auf

---

[69]) Christoph von Schallenberg, Ausgabe des Lit. Ver. Stuttgart, Nr. 253. Tübingen 1910. S. 162-164; dazu auch Günth. Müller: Geschichte d. dtsch. Liedes. München 1925. S. 24 ff.

den Tod hin gemacht hatten. Jetzt befällt sie ein Staunen von der Nähe dieser Macht, deren Größe und Unerbittlichkeit sie in dem langen Kriege täglich vor Augen haben. Sie müssen rückwärts schauen, und so wird die Rechtfertigungslehre Luthers für sie die mitherübergebrachte Kraft, dem Tode überhaupt begegnen zu können. In ihr sehen sie ihre Erlösung vom Tode.

Neues, Eigenes zur geistigen Substanz des Todesproblems, wie Gryphius und andere es sich im schweren Seelenkampf erobern und in ihre Lyrik einfließen lassen, schaffen sie nicht, obwohl sie schließlich bekannter und gelesener sind als diese.

Auch die Dichtung des Andreas Skultetus kann diese Behauptung nicht einschränken, der in seiner jüngst erfolgten Wiederentdeckung durch Karl Schindler [70]) zu gewollt als hervorragender Lyriker ausgedeutet wird und demnach stofflich nicht mehr als zum Opitz-Kreise gehörend bewertet wird. Abwegig vom Opitzschen Motivkreis begegnet man bei ihm einer zwischen Pietismus und Mystik schwankenden Seelenhaltung, deren Ansätze einen überraschend eigenen dichterischen Ausdruck erfahren haben. Schindlers Charakteristik trifft zu, wenn er von Skultetus sagt: „Er wagte, während andere sich in ihrer religiösen Dichtung an fremde, vorgefundene Formen anlehnten, als einziger wohl den Weg vom streng hierarchisch gebundenen Opitzianer zum eigenen, artistischen Ausdruckskünstler“ (S. 121).

Erst das von Schindler aufgezeigte Gedichtmaterial deckt bisher unbekannte Zusammenhänge des Skultetus mit Scheffler und Czepko auf (S. 153, 176). In den von Lessing und Jachmann [71]) vorgelegten Proben, die nur die ganz frühen Gelegenheitsgedichte enthalten, erscheint der Dichter zweifelsfrei als zum Opitz-Kreis gehörig. Immerhin bleibt auch nach Schindlers Ergebnissen der Formwille letzter Dichtungsantrieb, der in Skultetus den schöpferischen Gedanken be-

[70]) Karl Schindler: Der schles. Barockdichter Andreas Skultetus. Breslau 1930 (Germ. Abhandl. 62).

[71]) Vgl. dazu Lessings Veröffentlichungen der Gedichte des Andr. Skultetus, in der Ausgabe von Lachmann-Muncker, Bd. 22, 2,

grenzt und nur Ansätze von persönlicher religiöser Vertiefung zeigt, die noch nicht zu eigner Todesproblematik führen konnten.

Wie Andreas Skultetus verbrauchen auch die Gleichaltrigen um Opitz in der Schaffung der Form ihre Dichtungsenergien und bleiben an der Bildung der Todesproblematik unbeteiligt.

Spannung zwischen Dichtenmüssen und Dichtenwollen.

Dieselben Argumente, die das Bekanntwerden und die neu einsetzende Beachtung der deutschen Dichtung erklären, begründen auch die seltsame Ablehnung jeder Todesproblematik als Dichtungsinhalt. Die Willensbetätigung im Dichten bleibt entscheidend für diese Gleichaltrigen zu Beginn des Jahrhunderts.

Wie stark jetzt der Wille zur deutschen Kunstdichtung einsetzt, sieht man nur allzu deutlich an den Lernversuchen derer um Opitz, die sich vorwiegend an Übertragungen ausländischer, zumindest antiker Vorbilder beteiligen. Alle haben den gemeinsamen Willen, die ausländische Dichtung zu übertreffen, ja dieser möglichst als Vorbild zu dienen.

Sie wollen in ihrer eigenen Sprache schön dichten, wobei sich die Unselbständigkeit, die sich notwendigerweise mit der steten Nachahmung vergrößert, ein wichtiges Moment wird für das Nichtvorhandensein eigener Lyrik, die sich mit dem Tode beschäftigt. Dazu kommt der ungehemmte Wille zur Form, der derartige Dichtungsinhalte nicht gebrauchen kann. Die nichtgeklärte und ungefestigte Auffassung vom Tode in seiner zweifachen Bedeutung für Diesseits wie Jenseits würde die vorläufig noch unbeholfene, formale Gestal-

---

S. 425 ff. Ferner M. Joh. Gottl. Jachmanns Nachlese zu den von Herrn Lessing aufgefundenen Gedichten des Andr. Skultetus, Breslau 1774. Vgl. auch Joh. Friedrich Heynatz: Briefe die dtsch. Sprache betreffend. Berlin 1771. S. 197 ff. (12. Brief); ferner O. F. Gruppe: Leben und Werke deutscher Dichter. Leipzig 1872. Bd. I; Hans Heckel: Geschichte d. dtsch. Lit. in Schlesien. Bd. I. Breslau 1929. S. 214 ff.

tung gehindert haben. Wenn der Tod überhaupt Dichtungsinhalt wird, dann dient er vorwiegend als wirksames künstlerisches Ornament. Das wesensgemäß Gedankliche, das dem Todesproblem anhaftet, unterliegt bei diesen Dichtern bald dem Formwillen.

Schließlich geht jede persönliche Einstellung bei diesem Neuschaffenwollen einer deutschen Dichtung verloren. Es kommt nicht mehr zu dem Zustand dichterischer Intuition, wenn diese Dichter überhaupt einen solchen zu erreichen imstande sind. Aus dem bewußten deutsch und schön Dichten wollen und andererseits aus dem Fehlen des Dichten müssens resultiert die Unsicherheit, die gänzliche, seelische Unbeteiligtheit am Todesproblem bei Opitz und den Gleichaltrigen um ihn.

Aus diesem Unbeteiligtsein ergibt sich nun ein seltsames Bild des Todesgedankens in der Dichtung dieser Ersten des Jahrhunderts: Sie können den Tod, das tägliche Erlebnis ihrer Tage, nicht aus der Dichtung ausscheiden. So nehmen sie ihn hinein, ohne seine Problematik weiterzudenken oder gar dichterisch zu vertiefen. Diese Situation der Todesbetrachtung bildet den Ausgangspunkt für die spätere Entwicklung und Ausweitung des Gedankeninhalts im Todesproblem. Hier beginnt später Flemings Übergangsposition klar zu werden, durch die er als Wegbereiter der Problemsubstanzen im Zusammenhang der Einzelanalysen seine wesensgemäße Einordnung erfährt.

Bei Hock, Weckherlin und Opitz können wir den Todesgedanken in die Dichtung übernommen sehen, wenn auch nur als Bild, als Dichtungsmittel, als Kontrast, ohne daß sein Vorhandensein ein bewußtes Nachdenken über Lebenseinstellung oder Jenseitsvorbereitung hervorriefe.

Flucht vor der Problematik

Theobald Hock[72]) zeigt am wenigsten variiert seine Stellung zum Tode. Was er vom Tode denkt, und was sein

[72]) Theobald Hock: Schoenes Blumenfeld, Abdruck d. Ausg. v. 1601, hg. v. Max Koch. Halle 1899 (Neudr. 157-159).

Wissen um den Tod ihn im Gedicht zu sagen veranlaßt, liegt nicht im Bereich des Problematischen. Er kennt kein Todesproblem, höchstens eine Todesvorstellung, die aber bei ihm auch schon durch allzu häufige Übernahme allgemeiner Sätze farblos geworden ist. So sehr er mit seinem Denken noch im 16. Jahrhundert steht, so fehlt ihm doch die tiefe innere Beteiligung in den lyrischen Gedichten, in denen er des Todes gedenkt [73]). Er hat das allgemeine Todesbewußtsein, das sich auf die ihn umgebenden Dinge des Seins erstreckt: „der Todt kans alls verwelchen“ [74]).

Im letzten Sinne ist ihm das Bewußtsein vom Tode nur Mittel zum Zweck. Es wird ihm in seiner Dichtung zu einer Macht, seinen christlichen Ermahnungen Nachdruck zu verleihen. (Alle Stellen, die sich auf den Tod beziehen, soweit der Dichter überhaupt persönlich Stellung zum Tode nimmt, stehen im Schlußvers jedes Gedichts.) Dabei erstrecken sich alle Ermahnungen nur auf allgemein gültige, moralische Sätze, wie: der Tod macht alle gleich, ob jung oder alt; Aufforderungen, rechtschaffen zu leben und an das Ende zu denken [75]).

Er bleibt gebunden an Luthers Glaubenslehre, die ihn als rechtgläubigen Christen vor dem ewigen Tode bewahrt. So kann er sich als Gelehrter und Dichter seiner Mitwelt ermahnend zuwenden. Alle eigene Kraft erschöpft sich im Formwillen, und so werden alle Todes- und Jenseitsgedanken rein zweckhaft, rein belehrend, sobald sie im Gedicht auftauchen.

Niemals bleibt Hock unentschieden in der Frage nach dem Jenseits. Dem Leben wie dem Tode gegenüber bleibt er unproblematisch, unbeteiligt am wirklichen Erlebnis des Todes.

---

[73]) W. Rehms Behauptung (S. 196), daß Hock schon „den neuen tiefen Ton zum Erklingen“ brächte, wirkt allzu sehr verallgemeinernd im Verhältnis zu den anderen Dichtern des 17. Jhdts. Vgl. auch S. 199 bei Rehm.

[74]) Kap. VI, 79-84 (Der Author beweint das Leben).

[75]) Kap. XXXI, 31-35 (Mehr Herrn als Knecht auff der Welt). XVI, 56-60 (Wir sollen bedencken daß wir Sterben müssen).

„Virtus", „Constantia" und „Aequa mens" im Horazischen Sinne übernimmt er, um daraus seine Lebenseinstellung zu formen. Daraus wächst seine Dichtung, daraus wächst auch für ihn ein Übergewicht seiner jeweiligen Willensentscheidungen im Sinne des Recht oder Unrecht. Dem Tode steht er als Feind und Freund gegenüber, den er als gläubiger Christ zu überwinden und als geplagter Mensch zu segnen hat.

Es klingt wie eine Zusammenfassung von Theobald Hocks Lebens- und Todeseinstellung, wenn G. R. Weckherlin[76]) seinem Sohne folgenden Spruch als Leitwort mitgibt:

„Gedancken, Freind und Bücher, gut,
Was Recht stehts lernen oder lehren,
Der Stirn und Zungen gleicher muht,
Den Tod nicht förchten noch begehren."
(Bd. II, S. 440, Z. 21-24.)

Diese seltsame Parallele zwischen Theobald Hocks und Weckherlins Lebens- und Todesauffassung bleibt nicht einmalig. Sehr viele Gedanken Hocks finden sich auch in den Gedichten Weckherlins. Der Gedanke an den Tod scheint bei beiden dieselben Vorstellungen hervorgerufen zu haben. Die bei Theobald Hock angeführte Stelle, daß der Tod arm und reich, jung und alt gleich mache, findet sich mehrmals auch bei Weckherlin[77]). Dabei ist besonders interessant, daß der Vermerk über der letztgenannten Ode („Reichthumb vermag nichts wider den Tod") „Anakreontisch" irreführend ist, da sowohl Wilhelm Bohm (S. 13) wie Wilhelm Beetz (S. 58) nachgewiesen haben, daß dieses Gedicht von Ronsard entlehnt ist[78]).

Außer diesem kleinen Nachweis finden sich überall wieder

---

[76]) G. R. Weckherlin: Gedichte, hg. v. H. Fischer (Lit. Ver. Stuttgart Nr. 199-200 u. 245).

[77]) Vgl. Bd. I, S. 151, Z. 37-40. Bd. I, S. 186, Z. 19-25 (Reichthumb vermag nichts wider den Tod).

[78]) Wilh. Bohm: Englands Einfluß auf G. R. Weckherlin. Diss. Göttingen 1893. S. 13, 57. Wilh. Beetz: G. R. Weckherlins Beziehungen zur antiken Lit. Diss. Tübingen 1903. Vgl. auch W.'s Werke Bd. II, S. 426 (Alle dem Tod underworffen); Bd. I, S. 151, Z. 37-40.

Entlehnungen, die von der inneren Unselbständigkeit der Gedanken- und Motivkreise zeugen. Auch bei Weckherlin bleibt es in der Todesbetrachtung bei allgemeinen Ermahnungen und Lehren, besonders in den Psalmenparaphrasierungen, in denen die Hörer der Psalmen als Gottes Schüler bezeichnet werden [79]).

Auch sonst wird der Tod nur in dem üblichen Zusammenhang erwähnt. Vergleiche zwischen Liebe und Tod werden zu Dichtungsanlässen. An anderer Stelle ist der Tod als Gnadengeschenk Gottes aufgefaßt, weil er das ewige Leben bringt [80]). Aber auch in diesem Gedicht bleibt das Bild des Todes noch abhängig von dem Motiv des Scheidens von der Geliebten. Schließlich gewinnt man durch mehrere Beispiele den Eindruck, daß Weckherlin Gedanken- und Wortspielereien mit dem Tod in seinen Liebesgedichten bevorzugt.

Die Lieb ist Leben und Tod.

„Ach Lieb! verleyh mir doch numehr ein anders Leben,
Wan ich ja leben soll, oder den andern tod,
Dan weder disen tod lieb ich, noch dises Leben.
Verzeih mir, Lieb, ich bin dein lebendig und tod,
Und ist der tod mit dir ein köstlich-süßes Leben,
Und leben von dir fern ist ein gantz bittrer tod."
(Bd. II, S. 342, Z. 9-14.)

Auch in anderen Zusammenhängen findet sich immer wieder das dichterische, antithetische Wortspiel mit dem Tod [81]).

Formwille, Entlehnung aus ausländischen Quellen und innere Unbeteiligtheit begründen Hocks wie Weckherlins Flucht vor der Todesproblematik. Mit einer Einstellung „den Tod nicht förchtend noch begehrend" umgeht man nach Möglichkeit alle Rätsel des Todes, um dadurch das Gewissen zu beruhigen.

Alle diese Gedankengänge bestätigen sich bei Martin

---

[79]) Max Eitle: Studien zu Weckherlins geistl. Gedichten. Diss. Tübingen 1911. S. 89; dazu W.'s Werke Bd. II, S. 57 (Psalm 19, Str. 15 u. 16).

[80]) W.'s Werke Bd. II, S. 267 (Abwesenheit getröstet).

[81]) W.'s Werke Bd. II, S. 431, 88 (Allzeit recht thun).

Opitz[82]). Die oben deutlich gemachten Erkenntnisse über die Todesauffassung verdichten sich geradezu bei ihm immer stärker. Seine und seiner gleichaltrigen Entfernung und Unbeteiligtheit am Todesproblem wird immer klarer.

Die Beschäftigung mit Jenseitsgedanken, mit Tod und Auferstehung ist für Opitz „Gottesgelahrtheit oder Moral", wie Gundolf sagt[83]). Vom Tode weiß Opitz in seinen Gedankenkreisen nichts mehr, als daß er gewiß und für Menschenkraft unabwendbar, ja unüberwindbar ist. Aber dieser Satz erfährt eine Einschränkung durch das bei Opitz vorhandene, willenskräftige Versuchen, den Tod als Mensch zu überwinden. Hier setzt dann auch die Frage nach der Bedeutung der Stoa für Opitz ein, die von Wels (Euphorion 21, 86 ff.) eingehender untersucht worden ist. Für Opitz ist diese Lehre der stoischen Leidüberwindung noch nicht der persönlichen Lebensanschauung gleichzusetzen. Sie ist von ihm nicht verpersönlicht, sondern nur in die Aufgabestellung einbezogen worden, die er für sich als Mensch erkannt hatte und die im Beruf seiner Dichterstellung lag. Für seine Lyrik gilt dieselbe Funktion wie für die Tragödie, die in der Ausbreitung und Bekanntmachung des Stoizismus ihre Aufgabe sah und die Erziehung zur Ataraxia mit allen Mitteln versuchte[84]).

Zum persönlichen Ethos wurde die Lehre der Stoa für Opitz noch nicht, und so hat sie außer ihrem belehrenden Charakter noch keine vertiefte Bedeutung für seine Stellung zum Tode. Auch er kennt noch keine persönliche Todeseinstellung. Seine These dem Tode gegenüber lautet[85]):

„Nicht fürchten seinen Todt noch wündschen eh wir sollen."

---

[82]) Martin Opitz: Teutsche Poemata 1624, hg. v. G. Witkowski. Halle 1902 (Neudrucke 189-192).

[83]) Friedr. Gundolf: Martin Opitz. München 1923. S. 46.

[84]) Rich. Alewyn: Vorbarocker Klassizismus und griech. Tragödie. Heidelberg 1926. S. 8.

[85]) Martin Opitz: „Trostschrift", in den „Opera poetica, das ist Geistliche und Weltliche Poemata" (Amsterdam 1646), Epigramm S. 315.

In der Erkenntnis von der Begrenztheit aller Dinge in der Natur, von dem Sterbenmüssen, um wieder zum Blühen zu gelangen, kommt er zu der steten Ermahnung, an das Ende zu denken und fromm zu bleiben (S. 64, Z. 50-69). Der Tod ist ihm noch kein Problem (vgl. Rehm a. a. O. S. 199 ff.).

Wenn er überhaupt an den Tod erinnert wird, so ist es oft der formbestimmende Wille zur dichterischen Schönheit, der das Bild, selten die Gedankeninhalte des Todes herbeiruft. Wie Weckherlin formt auch er verstandesmäßig seine Todesvorstellung in Wortspielen:

„Grabschrift eines Jägers."

„Der Todt der war sein Hundt, die Kranckheit war sein Jäger,
So ist der Jäger nun, wie kühn er sey und starck,
Gejaget durch den Todt hier under disen Sarck."
(S. 135, Nr. 123.)

Auch in Vergleichen zeigt sich oft die reine Verstandesarbeit, die in seinen Gelegenheitsgedichten, besonders in Grab- und Trostliedern, nichts Eigenes, Dichterisches schafft [86]).

In manchen religiösen Gedichten dagegen überraschen oft ernste, lyrisch empfundene Gedanken über den Tod. Aber ihre formelhafte Prägung verrät sie bald als nicht opitzisches Eigentum, ohne daß man den Namen des echten Dichters aus dem Untertitel kennt. Aus Entlehnungen von Heinsius rühren die wenigen Formulierungen her, die solchen entschiedenen bekenntnisfrohen Klang haben, wie er bei Opitz in der Nachdichtung von Heinsius' „Lobgesang Jesu Christi" [87]) spürbar wird. Die Todeseinstellung, die durch den übernommenen

---

[86]) Gutes Beispiel für den Inhalt solcher Grabgedichte bei Ludwig Geiger: Mitteilungen aus Handschriften. Leipzig 1876. S. 28.

[87]) Vgl. J. B. Muth: Über das Verhältnis v. Martin Opitz zu Daniel Heinsius. Diss. Leipzig 1872. S. 16, 17.

Vgl. auch Opitz, Gedichte, a. a. O., S. 173 Anm. Herbert Rademann: Versuch eines Gesamtbildes über das Verhältnis v. Martin Opitz zur Antike. Diss. Jena 1926. S. 55.

Vgl. dazu auch den vorbereitenden Abschnitt über Holland in der vorliegenden Arbeit, S. 13 ff.

Stoizismus persönlicher wirken soll, ist unverarbeitet für das eigene Ich Opitzens beibehalten:

„In deinem Tode wir erhöhen Hertz und sinnen,
Die alle wiedrigkeit getrost verachten können:
Sind meister unser selbst, und brechen auss der bahn."
(Aus dem Lobgesang Jesu Christi, S. 198, Z. 797-799.)

Die wenigen wirklich echten Gedanken, die aus einer natürlich empfundenen Vergänglichkeitsstimmung herrühren, findet er in seinem „Trostgedicht" [88]). Auch hier ist die Tiefe der Gedanken weniger groß, als daß aus ihnen etwas von persönlichem Ergriffensein spricht, das selbst die etwas verstaubte, lateinische Moral und die unerläßliche Ermahnung zur Weltflucht übertönt:

„Hinauf und über uns sol unser Sinn sich richten,
Sol lernen Haß und Neid und allen Fall vernichten,
Sol immer eines sein, nicht zittern und nicht flehn..."
(Aus dem Trostgedicht, Buch II, Z. 573 ff.)

„Im Herzen liegt verborgen,
Was nicht benommen wird, was frei ist aller Sorgen."
(Buch II, Z. 609-10.)

Wenn selbst in diesen Zeilen noch allzuviel von der allgemeinen Vergänglichkeitsstimmung mitklingt, die künstlich durch die stoizistischen Lehren klassischen Römertums erhöht wird, so sind es doch Gedankengänge, die, wenn nicht bei Opitz (wo sie noch unreflektiert, gewohnheitsmäßig übernommen werden), so schon bei Paul Fleming in ihrer ethischen Bedeutung Anlaß zur Verwunderung geben. Zwar wird auch dort diese Verwunderung noch nicht bewußt in die Lebenseinstellung einbezogen, sondern läuft neben dem Ichbewußtsein her, aber einmal würden auch bei Fleming diese Entwicklungslinien sich geschnitten haben, wenn ihnen nicht vorzeitig durch des Dichters frühen Tod ein Ende gesetzt worden wäre.

Die Substanzen des Problems, die sich im Herzen des Einzelnen bilden, gehen im allgemeinen Denken der Zeit

---

[88]) Dazu auch „Trostgedichte", Buch II, 334: „Laß wüthen alle Welt: sie schwimmet allzeit oben" usw. (In: Ausgewählte Dichtungen v. M. Opitz, hg. v. J. Tittmann. Leipzig 1869. S. 219 ff.)

weiter, bis sie sich in der Persönlichkeit des ichbewußten Dichters überschneiden. Dort führt dann der Weg in die Tiefe des Erlebnisses, aus dem schließlich die ersten eigenen Töne eines Andreas Gryphius oder eines der anderen Mystiker oder rational eingestellten Dichter des 17. Jahrhunderts anzuklingen beginnen.

Wenn das Zwangsbild des Todes in dem Kreise um Opitz die Dichterstimme fragend weckt, so vernimmt der Hörende nur erst die Antwort des Gelehrten oder höchstens des lernenden Dichters.

Wohl erkennen wir die Gründe dafür. Zur wirklichen Verdichtung der Problematik bedarf es noch erst einer überstarken Ichbesinnung, um das Erlebnis und die dichterische Gestaltung des Todesproblems als Inhalt der Lyrik dieses Zeitalters auszulösen. Dann erst kann das Problem in den Dichtern des Jahrhunderts nach der Reformation zu der Tiefe gelangen, aus der sich Substanzen und Bilder formen, die diese Lyrik unter das Zeichen des Kreuzes, als Zeichen des Todes, stellen.

2. Die Nürnberger Dichterschule.

Die enge Verbundenheit der Nürnberger Dichterschule mit den sprachschöpferischen Tendenzen des 17. Jahrhunderts verdeckt allzusehr die gedanklichen und religiösen Verbindungslinien zum Weltanschauungsbild dieses Zeitalters. In der Blickrichtung der allgemein problemgeschichtlichen Betrachtung taucht dieser Kreis — getrennt von dem Opitzschen — immer wieder im Zusammenhang mit Rezeptionen ausländischer wie deutscher Mystiker auf, wobei jedesmal eine auffällige Diskrepanz von spielerischer Diesseitsbejahung und asketischer Jenseitsvorbereitung zutage tritt.

Krasser Diesseits-Jenseits-Konflikt.

Ohne daß sich die Auswirkung dieser inneren Unsicherheit in der Lebenseinstellung über das Durchschnittsmaß weltanschaulicher und religiöser Konflikte erhebt, bilden diese Dichter der Nürnberger Dichterschule einen besonderen Boden

für die Entwicklung der Todesbetrachtung: „Dieser Streit wider das Fleisch und die Welt ist dann auch neben der moralischen Reflexion der Hauptinhalt der Lieder des Kreises. Sie sind charakteristisch durch den Ton der inneren Zerknirschung und einer finsteren Askese, die mit der sonstigen Richtung der Schule wunderbar kontrastiert[89])." Das Bild des Todes ist dieser Dichtung wesenseigen, aber die Frage nach dem Sterbenmüssen bleibt in diesem Kreise innerlich unbeantwortet. Geht man den Gründen für diesen Widerspruch nach, so führen die Spuren zu einer fast ängstlichen Gläubigkeit, die nur mühsam gegen den täglichen Schreck, gegen das Todesbild aufrecht erhalten wird. Aber der Kampf in diesen Menschen geht nicht nur um die Überwindung des Todes, sondern gleichzeitig um eine gottgefällige Lebensführung. Denn diesen Menschen ist das Leben, wenn sie es bejahen, ein bewußtes Unrecht gegen ihren Glauben. Sie können den Lebensgenuß nicht mit dem übernommenen Dogma in Einklang bringen. Andererseits haben sie auch noch nicht die Kraft, sich auf sich selbst zu stellen, um in bewußter Selbstverantwortung Leben und Tod zu begegnen. Durch diese Lebensangst gewinnt die Unberechenbarkeit des Todes eine beunruhigende Gewalt über sie, die sich in Widersprüchen und größter Unsicherheit auswirkt, wobei schließlich der Wille zu einem frommen, moralischen Leben ihre einzige Zuflucht wird.

Sigmund von Birken (1626-1681) wird nicht müde, seine Gedichte mit täglichen Gebeten um einen starken Glauben, um ein gutes Gewissen und rechtschaffenes Handeln zu überhäufen. Sobald die ethische Reflexion einsetzt, kreist sie um die Person Jesu, der dann das ehrliche Wollen, fromm und gläubig zu sein, in unerträglicher Wiederholung beteuert wird[90]):

---

[89]) Jul. Tittmann: Die Nürnberger Dichterschule. Göttingen 1847. S. 145.

[90]) Fischer-Tümpel, Bd. V, S. 62. (Von der Nachfolge Jesu); ebenda S. 67 (Gebetlied) und folgende Lieder bis S. 72. Weiterhin ebenda S. 82 (Am Sonntag Reminiscere); vgl. auch ebenda S. 79 (Am Sonntag nach dem Christtag), Str. 1.

„Gib daß ich den Glauben hab.
Hab ich den, so bist du meine.
Bist du mein, was mangelt mir?
Alle Hab hab ich in dir."
(S. 82, 6; Am Sonntag Reminiscere.)

Eine schwächliche Lebensbejahung wendet sich augenblicksmäßig der Welt zu, stößt sie aber im Augenblick der Berührung mit ihren Konflikten wieder zurück [91]):

„Weich, Welt! weg, Satan! schweig, Begierd!
Bei Gott man bleibet unverführt."

Genau so erfüllt von Reue und Bußstimmung sind die Gedichte in Birkens Sammlung: „Todesgedenken und Todten-Andenken", Nürnberg 1670. Schon die „Vorbetrachtung" beginnt damit [92]): „Was ist des Menschen Leben? Eine Reise zum Tod, und durch den Tod zum Himmel. So ist denn bässer sterben, als leben oder geboren werden." Für Birken ist die Diesseits—Jenseitsspannung zu groß, als daß er nach einer dieser beiden Richtungen sich zu entscheiden die Kraft hätte, aus der dann Todessehnsucht oder wirklicher Lebenshunger hervorbrechen müßte. So formt er seine Stellung zum Tode wie zum Leben in der eigenen Grabschrift zu einer überhöhten Allgemeingültigkeit, hinter der er nur schwach seine innere Haltlosigkeit verbirgt [93]).

„Vita via est mortis,
verae mors janua vitae.
vita mortis, mors vitae introitus,
morimur orientes, morientes
orimur,
a corpore mortis liberamur
dum morimur,
mortem cum vita, dum vitam
cum morte commutamus . . .
Jesus vivit et nos vivemus . . ."

---

[91]) Fischer-Tümpel, Bd. V, S. 99, Str. 7.

[92]) Sigmund von Birken: Heiliger Sonntags Handel und Wandel. Nürnberg 1681. S. 240, Str. 15 (unglaubwürdige Todessehnsucht dort zu beachten).

[93]) Birkens Grabschrift, von ihm selbst gemacht, in der Festschrift zur 250 jährigen Jubelfeier d. Pegnes. Blumenordens, Nürnberg 1894, S. 502.

Zur Glaubensgewißheit an ein ewiges Leben, wie sie aus der Grabschrift Birkens spricht, ringt sich Johann Klaj (1616-1656) weit schneller und endgültiger durch. Starke Rechtgläubigkeit ist die Lösungsmöglichkeit Klajs für das Lebens- und Todesproblem. Die einmal versuchte Parallele mit Jakob Balde ist nicht in dem Maße durchzuführen, wie es A. Franz in seiner Darstellung [94]) versucht hat. Es fehlt bei Klaj als Wesensunterschied die immer ichbezogene Betrachtung von Ethos und Dogma, die Balde über die reine Gläubigkeit hinaus zum mystischen Seelenerlebnis führt. Klajs Dichtung kann sich daher auch nicht zu einer persönlichen Eindringlichkeit in der Todesbetrachtung entwickeln. Sie bleibt stets ein gespielter Versuch, der sich in der geistlichen Dichtung zur Glaubensechtheit steigert.

Der Gegensatz von Diesseits und Jenseits wird von ihm nach der rein religiösen Seite abgebogen. Er kämpft um den Sieg über das Diesseits mit den Waffen der Frömmigkeit und des Glaubens, bis er eine kraftvolle Stellung der Welt gegenüber eingenommen hat [95]):

„Nun bieten wir dem Teuffel Trutz:
Der Berg Zion ist unser Schutz, ..."

In einem so fast lutherischen Gottvertrauen stellt er sich unter die richtende Hand dieser höheren Macht des Himmels, aus der er den Tod erwartet [96]):

„Ich halt dir aus mein Gott in meinen Nöthen
Willst du mich gleich mit tausend Töden tödten,
Du bist mein Gott von erster Wiegen an,
Der mich belebt und sterben lassen kann."

In seinem „Sterbelied" (vgl. Anm. 95) kommt er fast einer persönlichen Dichtung nahe:

---

[94]) Albin Franz: Joh. Klaj. Marburg 1908 (Beiträge z. Litwiss. 6). S. 243.

[95]) Fischer-Tümpel, Bd. V, S. 34, Str. 9. Dazu ebenda S. 36 (Sterbelied), Str. 1 u. 4.

[96]) Abgedruckt auf einem Blatt im Germ. Museum in Nürnberg (Germ. Mus. 635), wiedergegeben bei A. Franz, a. a. O. S. 177.

„Ich hab ein guten Kampf gekämpfft,
Sünd, Teufel, Tod und Höll gedämpfft.
. . . . . .
Es hat, was mir Gott hat beschert,
Kein Aug gesehn, kein Ohr gehört;
Es hat kein Hertz die Freud gespürt,
Die mich geführt
Und ewig nun in Gott berührt."

Birkens Dichtung wird in so persönlichen Zeugnissen von derjenigen Klajs weit überholt, obwohl auch sie noch nicht so stark verpersönlicht ist, daß sie an die lyrische Schöpfung des dritten dieses Kreises heranreichte: G. Ph. Harsdörffer. Klaj ist noch zu sehr im Typus des Sterbeliedes seines Zeitalters, noch zu sehr in der dichterischen Nachahmung [97]) befangen, wodurch er für die Vertiefung der Todesproblematik nichts Eigenes beiträgt. Trotz des Fehlens einer ausgesprochen differenzierten Todeseinstellung macht sich schon bei Klaj das Bemühen deutlich, gerade in der Behandlung der allgemeinen, zeiteigentümlichen Vergänglichkeits- und Sterbegedanken — besonders bei der Wiedergabe des Passionserlebnisses — seinen Empfindungen gefühlsechten, fast mystischen Ausdruck zu verleihen [98]).

Die Bilder und Motive mystischer Jesusliebe, die er in diesem Formwillen fast als Eigentum braucht, rücken ihn immer mehr in die Nähe Harsdörffers, dessen Stellung zum Tode gerade im Zusammenhang mit der Mystik wichtig wird. In ihm weckt die Todesbetrachtung die dichterische Ausgestaltung durch die bereitstehenden Symbole und Metaphern der mystischen Dichtung.

Der Tod als Glaubensantrieb und Dichtungsanlaß.

Gegenüber Klaj und Birken nimmt Harsdörffer eine Sonderstellung ein. Seine menschliche Haltung nähert sich

---

[97]) Die Unselbständigkeit Klajs als Dichter wird nachgewiesen v. A. Franz, a. a. O. S. 163 ff.; dort Abhängigkeiten von Buchner, Opitz, Fleming; auch Beeinflussungen durch Balde S. 169.

[98]) Vgl. A. Franz, a. a. O. S. 179 ff.; dort Beispiele aus der „Trauerrede" über das Leiden seines Erlösers, Nürnberg 1650.

dem Typus Opitzens, nur unterscheidet ihn eine größere Aufgeschlossenheit allen Frömmigkeitsformen gegenüber von dem strengen, überzeugten Lutheraner. Ungewollter, unbeobachteter ist sein Bildungs- und auch sein Dichtungstrieb. „Ein Dichter war er nicht einmal im Sinne der damaligen Konvention. Sondern wichtig ist er in unserem Zusammenhang als deutliches Beispiel für das Interesse, das damals die Angehörigen der protestantischen Bildungsschichten an den Äußerungen der neuen, spiritualistischen und reformerischen Religiosität nahmen und als Vermittler solcher Schriften" (Viëtor, Probleme S. 46).

Aus den von ihm selbst angegebenen Quellen erkennt man seine Beziehungen zu calvinistischen, jesuitischen, gegenreformatorischen und katholisch-mystischen Werken [99]). Es ist augenscheinlich, wie ihn ein innerer Trieb immer wieder in das Reich der nächsten Vereinigung mit Jesu führt. Es ist ein unbegrenztes Suchen und Fragen nach den Dingen des Jenseits in ihm, das ihn wie im Kreise immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren läßt: zu einer tief religiösen, christlichen Gläubigkeit. Dabei durchwandert er unablässig die oben angeführten Stationen der Frömmigkeitsformen seines Jahrhunderts, wobei ihn eine gewisse gleichgestimmte Seelenhaltung im Bereich der Mystik länger verweilen läßt als irgendwo sonst.

Allgemein motivisch finden sich die Einflüsse dieser einzelnen Frömmigkeitsgebiete in seiner geistlichen Dichtung wieder, obwohl sie niemals für die inhaltliche Zusammensetzung seiner Lyrik bestimmend werden. Allzustark paart sich in Harsdörffer das lebendige Interesse des Gelehrten mit seiner persönlichen Frömmigkeit. Die wahrgenommenen Frömmigkeitsformen wirken sich höchstens als Dichtungsanlaß, niemals als wirkliche Seelenbefreiung in seiner Lyrik

---

[99]) Festschrift z. 250 jähr. Jubelfeier d. Pegnes. Blumenordens, a. a. O. S. 274 (engl. Einfluß), S. 277 (Grotius), S. 290 f. (Heilige Therese, Novarini usw.).

aus. Aus „Religion und Wissenschaft“ [100]) setzt sich Harsdörffers konfessionelle Haltung zusammen. Er benutzt „seine naturphilosophische Wissenschaft, um damit seinen kirchlichen Glauben zu beweisen“ (Kroth S. 111, vgl. Anm. 100). Aus dieser Kenntnis seiner Persönlichkeit ist auch die Bedeutung der mystischen Tendenzen in Harsdörffers Dichtung vorsichtig zu beurteilen. Gerade in dieser Richtung wirkt sich bei ihm sein wissenschaftliches Interesse (vgl. Anm. 99) sehr stark aus, das sich stellenweise zu einem persönlichen Nacherlebnis steigert. So wird besonders ein Gedicht aus den „Sonntagsandachten“ (Bd. I, 17. Andacht) stark überschätzt (vgl. Kroth S. 22 ff.):

„Trauter Tod, du Freund und Wonne,
Düsterschönes Leichenlicht,
Schattenmann, du meine Sonne,
Küsse doch mein Angesicht.
Tod, du bist mein Trost und Leben,
Deine Braut ist dir ergeben,
Die von keinem Manne weiß,
Achtet dich für ihren Preis.“

Gerade dieses, an Jakob Baldes „Langsam Sterbende“ erinnernde Gedicht darf nicht zum Ausgangspunkt für Harsdörffers Stellung zum Tode genommen werden. Nicht zum wenigsten ist es Freude an der dichterischen Gestaltung dieses Todesbildes, das hier Harsdörffer scheinbar gänzlich im Zeichen der Mystik stehen läßt.

Eher wirkt sich bei ihm die lebhaft vorhandene Beschäftigung mit dem Tode wie ein Prozeß der Läuterung aus, bei dem sich alle Neigungen zu einer außerprotestantischen Religiosität verlieren. Der Kernpunkt seines geistlichen Erlebnisses bleibt für ihn der Glaube, der ihm eine für seinen Kreis erstaunliche Sicherheit dem Tode gegenüber gibt. Es gehört schon Harsdörffers wissenschaftliche Betrachtungsart des Todesgeschehens mit seiner tief eingewurzelten Gläubigkeit zusammen, um so frei dem Tode gegenüberzustehen wie

---

[100]) K. A. Kroth: Die myst. u. myth. Wurzeln d. ästhet. Tendenzen G. Ph. Harsdörffers. Diss. München 1921 (Ms.). S. 111.

er: „Ich wollte mir nicht wünschen bis morgen zu leben, wenn ich heute sterben könnte“ (Hohe Schul Geist und Sinnreicher Gedanken Nr. 339).

Dabei kennt er nicht die verängstigte Diesseitsklage Birkens; sondern seine Stellung zum Tode, wie sie in obigem Zitat festgelegt wurde, entspringt einer schon entwickelten rationalen Todesbegegnung, wie wir sie später erst bei Hofmannswaldau und Lohenstein antreffen. Weit überragender an Bedeutung für die selbstbewußte Todesannäherung bleibt Harsdörffers Glaube [101]:

„Wer nur an diesen Jesum glaubt,
Der kan mit nichten sterben:
Ob ihm der Tod das Leben raubt,
Wird er doch nicht verderben ...“

Unlöslich verbunden mit dieser Todessicherheit und der ganzen Persönlichkeitsart bleibt für Harsdörffer, wie für alle Nürnberger, die lehrhafte Tendenz seiner Dichtung, die sich gerade in den Fragen nach der Todesüberwindung bemerkbar macht [102].

Die geistliche Dichtung der Nürnberger ist in ihrer Gesamtheit weit entfernt davon, inhaltliche Substanzen für die Todesproblematik auszubilden. Die persönliche Stellungnahme zum Tode beginnt überhaupt erst in Ansätzen bei Klaj und Harsdörffer, die aber beide besonders in ihrer Todeseinstellung streng in den Bezirken der protestantischen Gläubigkeit beschlossen bleiben. Überwuchert wird hier das Suchen nach jenseitigen Werten von dem Willen zur Dichtung, durch den Opitz und die Gleichaltrigen in demselben Maße von der Todesproblematik ferngehalten wurden. Der Dichtungsinhalt steht noch hinter dem Formwillen zurück; und so wird das Bild des Todes wohl dichterisch gestaltet,

---

[101] Fischer-Tümpel, Bd. V, S. 17, Str. 4 (Lied v. d. Glauben an Christum).

[102] Fischer-Tümpel, Bd. V, S. 7 (Lied v. d. Ewigkeit); S. 10 (Abendlied). Außerdem G. Ph. Harsdörffer: Nathan u. Jotham, Nürnberg 1659, S. 146, CXVIII (Der Tod). Siehe auch Geistliche Sprüche I, CXXIV.

aber nicht persönlich erlebt. Das Auftauchen mystischer Dichtungsmotive ist nur ein Zeichen für den starken Dichtungswillen, der in seinem Streben nach persönlicher Ausdrucksform zu Bildern der Mystik greift. Mag in Harsdörffer eine der Mystik verwandte Seelenstimmung zeitweise aufgetaucht sein, so machte sie ihn doch nicht zum Vorbereiter der späteren mystischen Substanz des Todesproblems.

Noch ist die persönliche Auseinandersetzung des ethischen Wollens mit dem dogmatischen Sollen nicht erfolgt. Noch werden erst die beeinflussenden Frömmigkeitsformen von den überzeugt Gläubigen freigelegt, ehe sich das erwachende Individuum an dieser neu entdeckten Welt mit den Mitteln seiner Persönlichkeitsausbildung reibt. Dann erst prägt sich das Problem des Todes in der Dichtung Einzelner in aller Deutlichkeit aus.

3. Friedrich von Logau (1604-1655).

„Alles durchdringend, aber nicht alles erdrückend" nennt Walther Rehm in seiner schnellen Charakteristik Logaus „Todesgefühl" (S. 203). Er versucht an einem Beispiel dies Todesgefühl mit einer Neigung Logaus zu mystisch-naturphilosophischen Spekulationen noch zu vertiefen, obwohl er wenige Zeilen später das „rationale Element" doch als vorherrschend in Logaus Gesamthaltung betont.

Jede Einbeziehung der Sinnsprüche Logaus — soweit sie sich mit Tod und Vergänglichkeit augenblickslang befassen — ins Gefühlsmäßige, ja Mystisch-Spekulative, vermindert mehr und mehr die Erhaltung der Substanzenkreise, aus denen sich bei einzelnen Dichtern des 17. Jahrhunderts die Todesbetrachtung entwickeln läßt.

Unproblematische Veranlagung.

Weit entfernt von jeder „gefühlsmäßigen" Glaubensverinnerlichung ruht Logaus Todesbetrachtung auf seiner persönlichen Gläubigkeit, von der aus er seinen rationalen Spekulationen nachgeht. Bei ihm ist, ähnlich wie bei Harsdörffer, eine Verbindung von Glauben und Wissen in seiner Veran-

lagung auffällig, die sich sein wacher, alles Diesseitsgeschehen beobachtender Blick auch für die jenseitigen Dinge bewahrt.

Er ist vielleicht der seltene, glückliche Typus des Menschen im 17. Jahrhundert, der sich seine von Natur unproblematische Veranlagung erhält und in starker subjektiver Selbstbeobachtung klar die Grenzen seines Ich und seiner verstandesmäßigen Jenseitsspekulationen erkennt. Niemals nimmt er sich selbst die sichere Grundlage seiner lutherischen Rechtfertigungsgläubigkeit durch eine überfeinerte rationale Todesspekulation. „Alles an ihm ist Gesundheit und Maß“ [103]). Seine Vergänglichkeitsauffassung darf man nur bedingt als Bestandteil seiner lyrischen Dichtung ansehen [104]). Es liegt Logaus „gesunder Art ganz fern, Grübeleien nachzuhängen, sich selbstquälerisch in ein Problem zu versenken und daran zu zerreiben“. In ihm lebt der beobachtende, schnell kritisierende Gegenwartsgeist, dem die tausende seiner Sinnsprüche entspringen. Ungewöhnlich klein darunter ist die Zahl der Alexandrinerpaare, die sich von der bunten Mannigfaltigkeit der Lebenssituationen entfernen. Und auch dann sind es noch Gelegenheitsverse, die in irgendwelchen schmerzlichen Erlebnissen ihren Anlaß haben oder aber — was wohl grundlegender zutrifft — in der immer wachen Freude an der Belehrung.

Besonders für die Todesbetrachtung bringen die Sinnsprüche Logaus nicht viel Subtiles, das über die Grenzen der allgemeinen Vergänglichkeitsgedanken hinausginge [105]). Interessant ist nur bei ihm zu beobachten, wie sich Glaube und Wissen zu einer Synthese formen, die ihn gänzlich frei erscheinen läßt von der quälenden Angst und Ungewißheit, was in oder nach dem Tode geschieht. So stark ist diese innere Sicherheit, daß sie sich als Belehrung noch in einer fast tröstenden Beruhigung auswirkt. Einer solchen Über-

---

[103]) Hans Heckel: Gesch. d. dt. Lit. in Schlesien. Bd. I, S. 221.

[104]) Paul Hempel: Die Kunst Friedr. v. Logaus (Palaestra 130). S. 8, 105.

[105]) Vgl. Fr. v. Logau, Sänmtliche Sinngedichte, hg. v. G. Eitner (Lit. Ver. Stuttgart 113). S. 121, 16; 133, 79; 274; auch 616, 45.

zeugtheit von dem erlösenden Sinn des Todes ist es zuzuschreiben, daß sich in allen Sinnsprüchen, die Tod und Vergänglichkeit als Thema haben, niemals das Herz zur Bitte, zum inneren Gebet entschließt. Das macht Logau zu einem Sondertypus unter den Überzeugt-Gläubigen seines Jahrhunderts, daß seine Dichtung frei ist von dem manchmal übertriebenen Festhalten, Anklammern an das Gebet, wie es sich z. B. in der späten Sterbelyrik Simon Dachs zeigt.

Beruhigend wirkende Todesanschauung.

Es liegt eine überraschende Natürlichkeit in Logaus Art, dem Tode zu begegnen, wenn die Gedanken in seiner Todesbetrachtung auch nicht zu der Originalität ausreifen, die seine weltliche Spruchdichtung einmalig für diese Zeit macht. Klug genug hütet er sich in diesem Zusammenhang vor der Übersteigerung seiner Fähigkeiten. Allerdings ist der Tod ihm wie den meisten seines Jahrhunderts das summum bonum [106]), aber diese Erkenntnis veranlaßt ihn nie zu einem müden Lebenspessimismus. Er vermischt inhaltlich in seinen Sprüchen niemals Diesseitsbejahung und Jenseitszugewandtheit oder umgekehrt. Er vermeidet jede Antithetik als Dichtungsinhalt. Spricht er vom Diesseits, so scheidet er deutlich Jenseits- und Vergänglichkeitsgedanken, es sei denn, daß ihn die Zeitkritik als Mahner ruft und ein memento mori den Schlußsatz seiner Lebensweisheit bildet.

Ruft ihn aber einmal das Bild des Todes, dann zieht es ihn fort aus aller Gedankenspielerei des Diesseitigen, und dann denkt sein Verstand das nach, was sein Glaube weiß.

„An den Tod".

„O Tod, du schwartzer Tod, du Schauer unsrer Sinnen!
O, thu ich dir zu viel? Ja, ja; du kanst gewinnen
Ein englisches Gesicht. Dann du bists, der erfreut;
Du bists, der uns entzeucht dem Toben toller Zeit;
Du bists, der uns den Hut der göldnen Freyheit schencket;
Du bists, der uns ergetzt und unsre Feinde kräncket;

---

[106]) Vgl. bei Eitner S. 161, 6.

Du bists, der unsren Stuhl hin zu den Sternen trägt,
Der aller Frevler Trotz zu unsren Füßen legt;
Du bists, der unsre Klag in lauter Jauchzen kehret;
Du bists, der uns für Zeit die Ewigkeit gewehret;
Du gibst uns, wann du nimmst; dein so gefürchter Stich
Bereitet uns durch dich ein Leben ohne dich."

(S. 657, 142.)

Für Logau ist der Tod nicht mehr „der Schauer unsrer Sinnen", sondern der Erlöser vom Diesseits, der Befreier der Seele, der durch sein Kommen ein Leben ohne Tod schenkt. Immer klarer wird ihm der schenkende Charakter des Todes, den er an ihm aus der göttlichen Weltordnung und aus der Kenntnis der Grenzen seines eigenen Menschentums zu sehen glaubt.

„Selig sind die Todten".

„Sterben war wol immer lieb, dem, der dorte sucht zu leben,
Der da wuste, daß die Welt ihm, und er nicht ihr, gegeben,
Daß Gast Er, und Sie sey Wirth, daß auch seiner Wohlfahr Lauff
Hier im Thale neme Ruh, weiter aber geh Berg-auff.

. . . . . .

Drum, wann Gott die blaue Burg öffnet und ihm beut die Hand,
Freyt ihn von der Trotzer Trotz, setzt ihn in den Friedens-stand,
Rettet ihn auß Sünd und Noth vom Verterben zum genesen,
Nimmt ihm die Vergänglichkeit, schencket ihm ein ewig-Wesen."

(S. 174, 61, Z. 1-4 und 15-18.)

Die ausgeglichene Ruhe des Frommen spricht aus diesen wenigen Zeilen Logaus, die ihn als echten diesseitszugewandten und überzeugt gläubigen Menschen erkennen lassen.

In einer in sich geschlossenen Synthese von Leben und Tod klingt seine Dichtung aus, die zwar der Vertiefung der Todesproblematik seines Jahrhunderts noch nicht gerecht wird, aber in der Gleichbewertung von Diesseits und Jenseits und im beruhigten Ausdruck der Todesanschauung schon zeitlos zu werden beginnt.

Inhalt und Ergebnis der für den Teildruck nicht bestimmten Kapitel.

In derselben Art der Analyse, wie sie aus den hier vorgelegten Kapiteln deutlich wird, folgt im Verlauf der ganzen Arbeit die Darstellung der Todesproblematik in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts.

Die Ausbildung der ichbewußten, stoisch-ethischen Lebenseinstellung führt zu einer vertieften Todesbetrachtung, die bei Fleming schon eine beginnende Steigerung der Problematik sichtbar macht. Er nimmt gegenüber den „Überzeugt-Gläubigen" eine Übergangsposition ein, von der der Schritt zur stoisch-ethischen Persönlichkeit, wie sie uns in dem stark ichbewußten Gryphius begegnet, nicht mehr weit ist. Gryphius kommt zu einer größtmöglichen Problemvertiefung; allerdings gelingt ihm die Synthese von stoisch-ethischer und gläubiger Todesüberwindung nicht, sondern er kehrt sein Todeserlebnis einerseits zum überzeugten Glauben an Luthers Rechtfertigungslehre, andererseits zur belehrend und abschreckend wirkenden Verbildlichung des Verwesungsprozesses (Kirchhofsgedanken). Aus derselben Unfähigkeit zur Synthese von Glauben und Ethos entspringt dann bei der Königsberger Dichterschule die nivellierende Entartung eines täglich wachen Todesbewußtseins.

Es zeigt sich also auch bei dieser deutlichen stoisch-ethischen Lebenseinstellung, daß in ihr noch keine Lösungsmöglichkeit des Todesproblems liegt, da die letzte Verschmelzung von Glauben und Ethos in einer ichbewußten Persönlichkeit noch nicht möglich ist.

In allerengstem Zusammenhang mit überzeugter Gläubigkeit und Stoizismus formt sich ein völlig neuer Substanzenkreis der Todesproblematik: die mystische Seelenhaltung. An verschiedenen Dichtertypen wird die mystische Seelenstimmung in ihrer Bedeutung für die dadurch erweiterte Todesproblematik untersucht.

Jakob Balde erlebt in seiner Mariendichtung schon das Sterben als erstes Stadium der mystischen „unio". Friedrich v. Spe erreicht dieselbe mystische Gefühlssteigerung. Tief in ihr befangen sieht er den Tod als Mittler dieses mystischen Grunderlebnisses. Daniel v. Czepko dagegen kommt zu einer versponnenen Todesspekulation, die mit dem gleichen rationalen Erkenntniswillen von Johann Scheffler ins Transzendentale ge-

steigert wird. Sie durchläuft alle Stufen der Intensität, bis sie in Quirinus Kuhlmann durch einen starken Einbruch von ekstatischem Prophetismus die Grenzen des Menschengeistes überschreitet.

Entscheidend ist es aber für die mystische Todesbetrachtung im 17. Jahrhundert, daß die überzeugte Gläubigkeit so stark entwickelt ist, daß sie das Erlebnis der „unio mystica" im Tode überstrahlt. Auch die mystische Seelenhaltung wird noch zu keiner Lösungsmöglichkeit des Todesproblems, die in der Sicherheit der Todesüberwindung der überzeugten Gläubigkeit gleichzusetzen wäre. Rein dichterisch zeigt sie vielleicht die variierteste Färbung des Todesbildes.

Schließlich greift noch eine menschliche Energie in den Kampf um die Todesüberwindung ein: der rationale Erkenntniswille. Durch ihn kommen einzelne Dichter des 17. Jahrhunderts zu einer natürlichen Todeserklärung. Bei Hofmannswaldau und später bei Lohenstein bildet sich in diesem Substanzenkreis der rational überbetonten Todesanschauung eine Grundlage, die fest genug ist, die Antithese zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Leben und Tod zu ertragen, ohne in Verzweiflung zu stürzen. Erst in dem Augenblick, als die Gegensätzlichkeit von Leben und Tod im Lösungsversuch des Konfliktes über ein Nebeneinander hinausgeführt wird, fordert das Noch-Nicht-Ausgereiftsein der inneren Synthese in der Einzelpersönlichkeit ein Opfer, so das Leben Christian Günthers, der als einziger seines Jahrhunderts der Lösung des Problems am nächsten kommt.

Den Schluß der Arbeit bildet die Fragestellung nach der Bedeutung der dichtungsgeschichtlichen Analyse des Todesproblems für die Erkenntnis des allgemeinen Lebensgefühls im 17. Jahrhundert. Das Todesproblem sammelt die zerfließenden Linien dieses Lebensgefühls wie in einer Linse. Die Menschen des Jahrhunderts nach der Reformation erleben ihre innerlichste Lebensunsicherheit im Problem des Todes und ihre innerlichste Todesunsicherheit im Problem des Lebens. So war es ihnen bestimmt, mit dem Leben und dem Tode zu kämpfen, um beide Mächte zu überwinden und sich selbst als Menschen zu erlösen.

Lebenslauf.

Am 16. Juni 1905 wurde ich, Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, als Sohn des Pastors Johannes Wentzlaff und seiner Ehefrau Gertrud geb. Hentschel zu Freist b. Lübzow im Kreise Stolp geboren. Nach der Versetzung meines Vaters nach Frauendorf b. Stettin besuchte ich das Marienstiftsgymnasium in Stettin, das ich Ostern 1925 mit dem Reifezeugnis verließ, um Germanistik zu studieren.

Am 1. Mai desselben Jahres bezog ich die Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, an der ich die ersten drei Semester immatrikuliert war. Ich studierte dort hauptsächlich Germanistik, Geschichte und Philosophie. Im Wintersemester 1926/27 belegte ich Übungen und Vorlesungen in denselben Fächern an der Universität München, kehrte aber schon zum Sommersemester 1927 nach Berlin zurück, wo ich noch jetzt an der Universität inskribiert bin. Im Sommersemester 1929 war ich krankheitshalber beurlaubt.

In Berlin besuchte ich Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren Brackmann, Deißmann, Haake, Hartung, M. Herrmann, A. Hübner, Köhler, Lensch, Lietzmann, H. Maier, Meinicke, Norden, Petersen, Rieffert, Roethe, Rothstein, D. Schäfer, R. Schmitt, Spranger und Wilcken; in München bei den Herren Professoren Becher, Hartl, Kehrer, C. von Kraus, Kutscher, A. L. Mayer, Strich.

Der Studienstiftung des Deutschen Volkes habe ich es zu danken, daß mir nach dem Tode meines Vaters im Jahre 1925 das Studium ermöglicht wurde.

Mein aufrichtiger Dank gilt an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Julius Petersen, dessen persönlichem Rat ich in vielem verpflichtet bin. Von ihm ging auch die Anregung für die vorliegende Arbeit aus, deren Durchführung er mit steter Hilfsbereitschaft förderte.